DIE MENS
NAAR DIE
BEELD VAN GOD

deur H. P. WOLMARANS

J. MUUSSES
PURMEREND 1932

DIE MENS
naar die
BEELD VAN GOD

DIE MENS

NAAR DIE

BEELD VAN GOD

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE GRONINGEN, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS, Dr. A. G. ROOS, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 29 APRIL 1932, DES NAMIDDAGS TE 4 URE

DOOR

HENDRIK PETRUS WOLMARANS
Geboren te Ermelo, Transvaal
Predikant van de Ned. Herv. Kerk te Pietersburg, Transvaal

J. MUUSSES
PURMEREND 1932

OPGEDRA
AAN MY
VADER EN MOEDER

„Zie, God is groot, en wij begrijpen het niet."
Job 36 : 26.

„Door het geloof verstaan wij, dat de wereld door het Woord Gods is toebereid."
Hebr. 11 : 3.

Aan die end gekom van my akademiese studies en onse verblyf in Nederland, res my hier nog die aangename taak om my hartlike dank te betuig aan almaal wat daartoe bygedra het om onse verblyf hier, vir ons nie alleen aangenaam nie, maar werklik ook vrugbaar te maak.

In die eerste plek dank ek U, hooggeagte Professore van die teologiese fakulteit: AALDERS, VAN DER LEEUW, UBBINK, HAITJEMA, BLEEKER, LINDEBOOM en VAN VELDHUIZEN, van Wie ek, sonder uitsondering, belangstelling in die ware sin geniet het, nie alleen in my werk nie, maar ook in my persoon en in my huis. Die tyd het my ontbreek om al Uw kolleges, solank ek hier was, by te woon; maar insover ek die met vrug vir myself gevolg het, bring ek U hiermee my hartlike dank.

My biesondere dank aan U, hooggeagte Promotor, vir Uw hooggewaardeerde belangstelling in my werk en Uw voorligting by my studie, veral gedurende die laaste jaar. Haas te veel van Uw kostbare tyd moes ek in beslag neem. Dis nie so maklik nie om eers student te wees en dan na jare weer student te word, maar Uw belangstelling en voorligting, van begin af, het dit tog nog moontlik gemaak.

Ook die personeel van die Ryksuniversiteit in Groningen bring ek hiermee my dank. Die altyd vriendelike gesig van U, Bibliotekaris, sal my seker lank nog in die geheue bewaar bly. My verdere dank aan al diegene wat op die een of ander manier behulpsaam was bij die opstel van hierdie dissertasie.

Met innige dankbaarheid dink ek hier ook nog uit my studietyd in Pretoria aan U hooggeagte Professore: GREYVENSTEIN, MACMILLAN, ENGELBRECHT, REININK en PATTERSON; en aan die helaas te vroeg gestorwe MCFADYEN; maar in biesonder aan U seerhooggeagte Professor GREYVENSTEIN, wat met 'n paar studente in 1917, die haas onmoontlike taak van die teologiese opleiding in belang van die Nederduits Hervormde Kerk op U geneem het; en op Wie se aansporing en aanmoediging ek eindelik tog besluit het om die studie in Nederland voort te sit.

Ook aan die „NEDERLANDSCH ZUIDAFRIKAANSCHE VEREENIGING" en die BEURSKOMMISSIE in Pretoria, kom hier 'n woord van innige dank toe, vir Uw ondersteuning, finansieel en andersins, wat vir onse verblyf in Nederland van grote betekenis was.

Ek dink hier ook in dankbaarheid aan my Kerkraad en gemeente, wat my vir drie jaar lank studie-verlof toegestaan het. Ons hoop om straks met nuwe lus en nuwe moed ons werk te hervat. Met kerkraad en gemeente bring ek hiermee ook onse dank aan Ds. W. F. H. Huyzers, wat vir 'n jaar lank in die gemeente met vrug gearbei het; en zoo ook aan die konsulent Ds. J. J. Prinsloo van Rustenburg.

Van onse vele vriende in Nederland hiermee afskeid te neem val ons biesonder swaar. Hier is bande, wat nie so maklik verbreek kan en mag word nie; maar laat ons hoop op 'n weersien. Wie weet of daar nie by U straks 'n onbedwingbare begeerte sal ontwaak nie om ververwyderde stamgenote, daar op die suidpunt van Afrika, 'n besoek te bring. In die pastorie van Pietersburg sal U altyd welkom wees. Te ver is Suid Afrika van Nederland nie verwyder nie. Dis dieselfde afstand as daarvandaan hierheen.

INHOUD.

HOOFSTUK I.

INLEIDING.

§ 1. Algemeen.

„Want wij zijn ook Zijn geslacht". Hierdie woorde van die griekse filosoof Aratus van ongeveer 250 v. Chr., wat deur Paulus in sy grote rede op die Areopagus in Athene, blykbaar met 'n sekere goedkeuring aangehaal is, druk 'n gedagte uit, wat so oud is as die menslike geslag self, n.l. dat daar die een of ander relasie of betrekking tussen mens en God moet bestaan. Hierdie grondwaarheid is truggevind by elke volk of ras, waar daar sprake kan wees van dat wat ons onder religie verstaan. En hoe verder die historiese wetenskap truggaan, hoe sentraler skyn hierdie gedagte van 'n betrekking tussen God en mens, van betekenis in die lewe van die antieke mens te gewees het. Dit skyn of daar by die antieke mens geen twyfel bestaan het nie oor die bestaan van God en hierdie verhouding van die mens tot God. Die vraag was alleen: van welke aard is hierdie betrekking? Ook die probleem van die relasie tussen God en mens is so oud as wat die historiese wetenskap gegewens omtrent die mens kan vind.

Van uitstaande betekenis in hierdie verband is die lig wat die eerste boek van onse Bybel op hierdie belangrike probleem werp. Dáár kom dit uit, dat God, die Skepper-Heer, die mens gemaak het met 'n bepaalde doel en hom in 'n onmiddellike betrekking tot sig gestel het. Dit is die betekenis wat ons moet soek en wat altyd gesoek is, in die woorde van Gens. 1 : 26, 27: „Laat ons menschen maken, naar Ons beeld, naar Onze gelykenis". Die relasie-gedagte word hier duidelik uitgespreek, die vraag is alleen: van welke aard is die relasie? Dat op hierdie vraag allerlei antwoorde gegee is, in die loop van die eeue, sal ons straks nog sien, as ons die opvattings moet bespreek oor wat onder „beeld" en „gelykenis" van God en wat onder die skepping „naar die beeld van God" verstaan moet word.

Die probleem van die skepping „naar die beeld van God" is heel tereg deur die christelike teoloë van al die eeue, opgevat as die probleem van die verhouding van die mens tot God. Die antwoord op die vraag hoe Gens. 1 : 26, 27 verstaan moet word, het altyd ingesluit

die antwoord op die vraag, van welke aard die verhouding van die mens tot God gesien moet word. Indirek is die probleem van die beeld, wat ook die probleem is van die betrekking tussen mens en God, 'n probleem, wat eie is, nie aan die christelike teologie alleen nie, maar aan alle religies en filosofiese stelsels van af die vroegste tye reeds. Dat op grond van die verskil in die godsbegrip, daar ook groot verskil moes wees tussen die tiepies christelike en heidense beskouings oor die relasie van die mens tot God, is wel te verstaan. Ons sal ons in ons ondersoek alleen bepaal by die christelike opvattings van hierdie probleem en oor die heidense opvattings alleen spreek, insover dit invloed op die gedagtegang in die christelike kerk uit geoefen het. Een van die vernaamste vrae, wat by die bespreking van elke beskouing gestel sal word, is die vraag: of die relasie 'n wesensrelasie is en of dit alleen as sedelik-geestelik verstaan moet word.

Op die christelike erf sal die vraag naar die relasie van die mens tot God, vir ons by hierdie geleentheid uitsluitend wees, die vraag naar die betekenis van die „beeld" en die „gelykenis" van God en van die skepping „naar die beeld van God". Dis moontlik om dieselfde probleem ook te benader, deur 'n ondersoek in te stel naar die betekenis van die begrip siel, of die gewete, of onsterflikheid, of sonde, ens. Ons moet ons hier egter alleen bepaal by die begrip b e e l d v a n G o d en oor die res alleen spreek waar dit onvermydelik is. Deurdat die vraag naar die beeld van God meestal gesien is, as 'n suiwer antropologiese vraag, sal dit nodig wees om o.a. kortliks stil te staan by wat die Bybel leer oor die wese van die mens self. Van kardinale betekenis sal vir ons wees wat die Skrif, ons enigste bron en uitgangspunt, ons leer, nie alleen oor die wese van die mens nie, maar ook oor sy verhouding tot God, oor die beeld van God self en die skepping van die mens „naar Gods beeld". Ons wil dus die eksegese van skriftuurplekke, waar daar sprake is van die beeld van God en waar daar gedink word aan die bekende uitdrukking van Gens. 1 : 26, 27, van fundamentele betekenis ag vir ons ondersoek. Vandaar uit sal ons alle latere sienswyse oor Gens. 1 : 26, 27 krieties moet beoordeel en waardeer.

Na die skriftuurlike gedeelte sal onse metode wees om enkele persone van betekenis te kies, as die verteenwoordigers van sekere periodes en geestes-rigtings, om dan langs hierdie weg aan die geheel tog 'n sekere karakter van eenheid en volledigheid te gee. Ons sal dus soms aan belangrike persone in die geskiedenis van die christelike religie en teologie, stil verby moet gaan om onnodige herhalings te vermy. Die behandeling van hierdie belangrike probleem wil dus hier geen aanspraak op volledigheid maak nie. Die doel is alleen om 'n paar algemene lyne te trek en hoofverskille aan te toon.

By die ondersoek van elke verklaring van die skepping „naar die beeld van God", sal ons as skema gebruik wat ons deur die Skrif self aan die hand gegee word: n.l. die skepping „naar die beeld van God", die verval van hierdie skepping en die herskepping „naar die beeld van God". Hierdie drie punte in ons probleem staan onlosmaaklik met mekaar in verband. Van 'n herskepping, in welke sin ook al bedoel, kan geen sprake wees nie, as daar geen verval plaas gevind het nie; en as die val nie van ingrypende betekenis geag word nie, kan daar van 'n herskepping of herstelling ook geen sprake wees nie. Daar sal ongetwyfeld opvattings van die beeld van God sig voor doen, waar nie van al drie die punte van ons skema melding gemaak word nie.

§ 2. Die Probleme van die Beeld van God.

As ons so die probleem van die beeld van God en die skepping van die mens „naar Gods beeld", in die eerste en vernaamste plek sien as die probleem van die verhouding van die mens tot God, dan raak dit ook die hart van die religie, wat in die eerste plek ook die verhouding is waarin die mens staan tot God en die houding wat hy aanneem teenoor God. En as die probleem van die beeld dan tot 'n sekere hoogte ook die probleem van die religie word, is dit wel te voorsien dat die probleem van die beeld àl die probleme van die religie en teologie op die een of ander wyse raak. Byna elke christelik teologiese probleem word meer of minder betrek in die bespreking van die skepping „naar die beeld van God", soos wat uit die krietiese bespreking van alle teologiese rigtings sal blyk. Om alles in biesonderhede te bespreek sal ons natuurlik veels te ver voer, maar by enkele vrae, wat sig hier sal voordoen, in noue verbinding met die skepping „naar die beeld van God", sal ons so grondig moontlik stil moet staan en dáár op, in die lig van Gods Woord en die lig wat deur manne van betekenis van al die eeue daar op gewerp is, antwoorde moet soek. Enkele daarvan kan ons hier opnoem.

Al dadelik kom die vraag bij ons op, as ons Gens. 1 : 26, 27 lees, of daar verskil is tussen „beeld" en „gelykenis" en as daar 'n verskil is, waarin die verskil dan bestaan. As die woord „beeld" in Genesis 'n paar keer gebruik is op so'n wyse dat die betekenis daarvan vir ons nie duidelik is nie, kom die woord dan ook nie by die ander semietiese volke voor nie? so ja, het die gebruik van die term dáár vir ons dan nie liggewende betekenis nie? 'n Ander probleem is die van die eenheid van die beeld; of beeld slegs een betekenis het en of die opvatting van beeld in tweërlei sin, soos dit by Rome en die gereformeerde teologie voor kom, wel enige grond het. 'n Ander moeilike vraag is die of die skepping „naar die beeld van God" eenvoudig moet beteken

dat die mens Gods beeld is en wat dit dan eintlik moet beteken, dat die mens beeld van God is, of as hy dit self nie is nie, wat dit beteken dat hy die beeld van God kan vertoon en in die oerstaat altyd gedra en vertoon het. As die Nuwe Testament Christus die beeld van God noem, is Hy dit dan in dieselfde sin as wat die mens beeld van God is? Was die beeld eie aan die mens se wese en dus onverliesbaar of was dit wel verliesbaar? Die sondeval was van fundamentele betekenis vir die mens en sy verhouding tot God, maar in welke sin het dit dan die beeld of die skepping „naar Gods beeld" geaffekteer? Is die beeld net verswak of verflou, of het dit helemaal verdwyn? of sal die beeld nog met die verloregaande mens „brand in die hel"? Wat moet dit vir die mens beteken dat hy beeld van God is, of geskape is „naar die beeld van God"? Wat bring dit vir hom mee en wat wanneer die beeld herstel word?

Dis almaal vrae waarop ons waarskynlik 'n menigte van antwoorde sal hoor en waarop ons op grond van wat die Skrif leer en met die hulp van antwoorde wat reeds gegee is, ook antwoorde sal moet vind. 'n Vraag wat ons ook besig sal hou, veral in die eksegetiese gedeeltes, is die vraag: in hoever ons kan spreek van 'n bybelse antropologie en wat die Skrif self leer omtrent die mens as psiego-fiesiese wese. Van fundamentele betekenis is die vraag seker nie, omdat die Skrif van twee absolute vooronderstellings uitgaan, n.l. die bestaan van God en die bestaan van die mens en sig alleen besig hou met die probleem van die verhouding tussen God en mens. Maar tog sal die leer van die mens vir ons hier ook van betekenis wees, veral met die oog op die verklarings van al die eeue, wat die beeld op die wese van die mens self betrek het. Om al die verklarings van die beeld enigsins verstaanbaar te maak, sal ons dit moet indeel en groepeer. Hiervoor sal ons onderskeid moet maak tussen die verklarings wat daarop neer kom dat die mens beeld van God is en wat ons daarom a n t r o p o l o g i e s wil noem. Die wat die mens self nie als beeld van God wil sien nie, maar wel dat wat hy deur die Gees van God ontvang het en daarin die beeld sien, noem ons p n e u m a t i e s e verklarings. Terwyl 'n verklaring, wat hierdie twee al twee afwys en die beeld sien as die Gees van God of die Woord van God of die Soon van God, t e o l o g i e s genoem mag word.

Ook wat in al die eeue van christelike religie en teologie, geleer is in verband met die sonde, die val, die ontstaan van die kwaad, die voortplanting van die mens as ook van die sonde, die erfsonde en die erfskuld, sal van betekenis wees vir ons probleem. En so ook die leer van die genade en verlossing. Al hierdie probleme hang ten nouste same met òf die skepping „naar Gods beeld", òf die verval van hierdie skepping, òf die herskepping „naar Gods beeld", òf met al drie gelyk.

'n Ander probleem wat gedurig aan die orde sal wees, is die van die verhouding van die christelike geloof tot die filosofie. Om die invloed van die griekse filosofie op die christelike teologie, veral wat die leer van die mens en die se verhouding tot God betref, aan te toon, sal vir 'n kritiek op die verklarings, wat deur christelike teoloë gegee is van die beeld van God, van groot betekenis wees. In die loop van ons ondersoek sal dit blyk met welk 'n krag die griekse filosofie van die eerste eeue af op die Christendom ingewerk het, veral wat die leer van die mens aangaan. Wat Brunner as die taak wil sien van die teenwoordige teologie n.l. om met die bybelse godsgedagte weer erns te maak en dit uit die klem van die griekse filosofie te bevrij [1], geld ongetwyfeld ook van die antropologie.

§ 3. **Vooronderstellings waarvan uitgegaan moet word.**

Om ons ondersoek enigsins vrugbaar te maak en om 'n krietiese behandeling te gee van die beskouings oor die beeld van God en die oerstaat van die mens, sal dit nodig wees om van bepaalde vooronderstellings uit te gaan.

Een van die belangrikste vooronderstellings waarvan ons hier moet uitgaan, is die absoluut kwalitatieve wesensonderskeid tussen God en mens, Skepper en skepsel, Ewigheid en tyd. En hiermee neem ons al dadelik posiesie teen die griekse Idealisme en elke idealisties-immanentistiese filosofie van al die eeue. Daar is nie alleen 'n absolute wesensonderskeid nie tussen die natuur en God, maar ook tussen mens en God, die mens wat net soos die res van die skepsels ook skepsel is van God. Beslis moet hier afgewys word dat die mens 'n half-goddelike en halfmenslike wese is, wat stoflike en geestelike wereld, sienlike en onsienlike dinge verbind. Hierdie opvatting is in beginsel nog maar die griekse dualisme van gees en stof, terwyl die mens dan gesien word as 'n oorbrugging van die kloof, 'n soort inkarnasie, wat op die een of ander manier 'n vooronderstelling of voorbereiding selfs, kan wees van die vleeswording in Christus. Daar is geen skepsel wat met God wesenskontinueus is nie, geen skepsel kan dit wees nie sonder om daarmee op te hou skepsel te wees. Die menslike gees het niks gemeen nie met die goddelike Gees, die geskape werklikheid niks gemeen nie met die skeppende of ongeskape Werklikheid, die twee is in elke opsig onvergelykbaar. Hier kan geen sprake wees nie van slegs 'n graad of ruimtelike verskil. God is nie méér nie van dat waaruit die mens ook bestaan; God is nie die absolute nie teenoor die mens, wat van dieselfde soort is, alleen relatief, soos die filosofie van die „Absolute" ons te verstaan

---

[1]) E. Brunner: Gott und Mensch, 1930, p. 1.

wil gee. Dáár is die Absolute immers van dieselfde soort as die relatiewe, alleen dit is veel meer, oneindig veel meer; dit lê in die oneindige verlenging van die relatiewe, soos die oneindige lê in die verlenging van die eindige. Die tyd mag nie gesien word nie as deel van die Ewigheid en die menslike gees ook nie as deel van die goddelike Gees nie. Dat daar relasie kan bestaan moet alleen aan 'n onbegryplike wonder van Gods genade toegeskryf word. Ons hoop om in die loop van ons ondersoek hier nog verder nadruk op te lê.

Met hierdie besef van die absoluut kwalitatiewe wesensonderskeid tussen God en wereld, gaan gepaard 'n transendente godsbeskouing, wat staan teenoor die gewoonlik immanente godsbeskouing van die heidense filosofie en heidense religie van al die eeue. Die wesensonderskeid tussen God en skepsel is in hierdie twede vorm van godsvoorstelling ontken en dit sal ook meebring, dat die verhouding tussen mens en God prinsipieel anders gesien word, as in die Skrif, waar 'n transendente godsbegrip geleer word; 'n God wat alles gemaak het, in aansyn geroep het, deur die krag van sy Woord; wat troon in die ontoeganklike Lig; wat nooit deel is van hierdie wereld nie, maar met sy Gees en krag in die wereld werk, alles dra en onderhou. Dis 'n ander immanensie as wat die panteïstiese filosofie ons leer. Daar is egter ook nog 'n derde moontlikheid n.l. dat die bestaan van God helemaal geloën word, soos by die naturalisme, skeptisisme, nihilisme, ens. of dat sy bestaan wel erken word, sonder dat dit vir die mens van enige betekenis is, soos ons deur die deisme en agnostisisme van allerlei soort geleer word, waardeur daar, natuurlik, van 'n relasie tussen God en mens geen sprake kan wees nie.

Die verwaarlosing van hierdie absoluut kwalitatiewe wesensonderskeid is in beginsel 'n afwyking van die grondgedagte van die Skrif. Wanneer Hemel en aarde vermeng word, soos Calvyn dit noem, dan ontstaan daar eindelose probleme. Dit het die skolastiek, protestants sowel as rooms, vergeet. Dan moet daar eindelose onderskeidings gemaak word om objekte van dieselfde soort, wat alleen in graad van mekaar verskil, te rangskik en van mekaar te onderskei. As 'n reël, lei hierdie vermenging tot beide skepsel-vergoding en God-veragting. Hieraan het beide die modernisme en verstarde ortodoksie sig skuldig gemaak. Die wetenskap wat as objek het: die geskape werklikheid en die teologie wat as objek het: die ongeskape Werklikheid, insover Hy sig kenbaar gemaak het, word deur beide vermeng en daarom dat die een die ander verketter. Die modernisme moet sig verset teen die Skrif, omdat die dan in stryd sou wees met die wetenskap en die ortodoksisme maak die Bybel vir die wetenskaplike mens onaanneembaar, deur dit te sien as 'n bron van natuurwetenskaplike kennis. Die ge-

lowige mens mag nie onverskillig staan nie teenoor die wetenskap, wat 'n ander doel dien dan die geloofskennis, maar die wetenskaplike mens sal dwaal, as hy die geloof aan die wetenskap wil toets.

'n Twede vooronderstelling waar ons in ons ondersoek van uit moet gaan is, dat die probleem van die beeld die probleem van die openbaring is. Beeld van God is dat wat God moet weerspieël, wat God kenbaar moet maak, Hom moet openbaar. Parallel met die skepping „naar die beeld van God", die verval en die herskepping, is daarom te spreek van die skeppingsopenbaring of algemene openbaring, van die verlies van hierdie openbaring in die sondeval en die herstelling van hierdie openbaring in die biesondere openbaring of openbaring in Christus. Ons sal dus steeds naas die beskouings oor die beeld van God ook 'n oog moet slaan op die voorstellings van die openbaring van God. Die twee is onlosmaaklik aan mekaar verbonde.

'n Derde vooronderstelling is die onlosmaaklike verband tussen skepping en herskepping, waar ons al reeds op gewys het. Waar die boek van Genesis so weinig gegewens bevat oor die oerstaat en veral oor die skepping „naar Gods beeld", sal ons die bybelse begrip van beeld van God moet verstaan van uit die herskepping naar die beeld; die Oue Testament moet verstaan in die lig van die Nuwe Testament. In Christus is die relasie tussen God en mens h e r s t e l wat met die skepping daar g e s t e l was. God het die mens hier op aarde gestel en hom in 'n bepaalde posiesie geplaas. Die Naam van God moes hy verheerlik en God moes hy dien. Deur die ongehoorsaamheid is hy hiervoor onbekwaam geword en verval in die diens van die sonde. Wat die Skrif gee is die geskiedenis van die verlossing uit hierdie vervalle staat. Die Oue Testament gee ons te sien, hoe daar reikhalsend uitgesien is naar die vervulling van Gods belofte aan Eva van 'n Verlosser van die wereld; die Nuwe Testament gee ons te sien, hoe hierdie belofte vervul is in die vleeswording van Gods ewige Woord. Die herstelling is 'n langsame proses. Hier op aarde word die mens nooit weer nie wat hy in die oerstaat was, maar straks wanneer die opstanding uit die dood 'n feit is en die laaste vyand in Christus oorwin is, dan is ook die herstelling 'n feit. As ons weiër om Gens. 1 : 26, 27 in die lig van die Nuwe Testament te verstaan en die betekenis van tekste soos Ef. 4 : 24 en Kol. 3 : 10 in hierdie verband afwys, moet die probleem van die beeld van God vir ons 'n onoplosbare probleem bly. Seker sal die spekulasies van die filosofiese stelsels, wat kom en gaan, ons nooit nader aan die oplossing bring nie.

HOOFSTUK II.

EKSEGETIESE GEDEELTE.

Vir die christelike teoloog sal natuurlik van die grootste betekenis wees, die antwoord op die vraag: wat sê die Skrif van die beeld van God? Uitgaande van ons uitgangspunt dat die vraag naar die beeld van God, die vraag is naar die verhouding van die mens tot God en van God tot die mens, is dit seker nie oordrewe nie, wanneer ons sê dat die Skrif haas op iedere bladsy, indirek, spreek oor die beeld van God. Die verhouding van God, die Skepper, tot die mens en met hom, tot die hele skepping, is die probleem wat onafgebroke aan die orde is, nie alleen in die Nuwe Testament nie, maar ook in die Oue Testament. Direk word egter nie so veel van die beeld gesê nie, wat die oorsaak is, waarom daar in die teologiese wereld, reeds van voor onse christelike jaartelling af, gedurig in allerlei rigtings gespekuleer is oor die betekenis en die inhoud van die beeld van God. Die enigste onder die nuwtestamentiese skrywers, wat hom eintlik met die probleem van die beeld van God ingelaat het, is die apostel Paulus en waarskynlik naar aanleiding van sy bekendheid met laat-joodse en hellenisties-joodse literatuur. In die Oue Testament word oor die inhoud van die beeld so te sê niks gesê nie; dit word alleen genoem in Genesis en verder as 'n probleem gelaat. Daarom sal ons in die Oue Testament self tevergeefs soek naar 'n verklaring van die beeld en bly dit as die enigste moontlikheid oor dat die Nuwe Testament, wat tog die voltooiing van die Oue Testament is, vir ons 'n verklaring of die sleutel van 'n verklaring moet gee. Ook hier dus kan die Oue Testament alleen in die lig van die Nuwe Testament vir ons verstaanbaar word. Soos wat die algemene openbaring alleen van uit die biesondere openbaring te verstaan is, so die Skepping „naar die beeld van God" alleen van uit die herskepping naar dieselfde beeld.

Om dan enigsins tot 'n verstaanbare opvatting te kom van wat die Bybel leer omtrent die beeld en die skepping „naar Gods beeld", sal voorop moet gaan 'n noukeurige eksegese van skriftuurplase, waar daar sprake is van die beeld van God en waar die beeld altyd erg betrokke was in die leer van die mens, sal die kennis van die bybelse antropologie hier seker van betekenis wees.

§ 4. Die Semietiese Opvatting van „Beeld" en die Outestamentiese Leer van die Beeld van God.

In die Oue Testament is daar eintlik maar drie plekke waar daar sprake is van die beeld van God en dit al drie in die boek Genesis: Gens. 1 : 26, 27; Gens. 5 : 1; en Gens. 6 : 9, terwyl die laaste twee niks meer doen nie dan alleen naar die eerste te verwys. Van betekenis sal egter ook wees die uitleg wat aan Gens. 2 : 7 en Gens. 5 : 3 gegee word.

Gens. 1 : 26, 27. Die uitleg van hierdie teks sal dus van fundamentele beteekenis wees vir ons verstaan van die beeld van God, wat die Oue Testament betref. Dat die skepping van die mens die belangrikste was in die reeks van skeppingswerke, blyk ook uit die wyse waarop dit meegedeel word. Waar daar anders staan „en God sprak" lees ons hier „en God sprak, laat Ons menschen maken." Daar vind dus die een of ander beraadslaging plaas. Dit lê nie op onse weg nie om uit te wei oor die meervoudsvorm wat hier gebruik is. Voldoende vir ons is dat God hier nie beraadslaag het nie met andere wesens of magte in hemel of op aarde, omdat sodanige wesens ook maar skepsels van God moet wees en dus onmoontlik kan optree as mede-skeppers van die mens. Dat hier sprake is van die Drieëenheid is die verklaring van meer dan een kerkvader en hervormer. Ander weer meen dat hier sprake is van 'n gebruiklike pluralis majestatis. Daarna volg die belangrike sinsnede „naar ons beeld, naar Onze gelykenis" (בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ).

Dat met hierdie woorde nadruk gelê word op 'n biesondere relasie waarin die mens, in onderskeiding van die res van die skepsels, tot God staan, is deur niemand te ontken nie. Alleen vrees ons dat die gedagte van die relasie of die verhouding tot God, nie altyd die klem by uitlêers gekry het nie, wat dit behoor te kry. Die outeur wil dus in die eerste plek nadruk lê op die verhouding van die geskape mens tot God en nie op die geskape mens as sodanig nie. Van betekenis is vir hom, nie dat die mens van die of die aard is nie, maar dat hy as skepsel in 'n sekere betrekking tot God staan. Hier is geen poging nie om die mens te ontleed en van hom uit te gaan om dan by die Skepper uit te kom, wat die mens en al die ander skepsels uit niks gemaak het. Voorop staan die Skepper-Heer wat alles gemaak het deur die krag van sy Woord en eers op die end van sy skeppingswerk word melding gemaak van die skepping van die mens as die belangrikste onder die skepsels. En die belangrikheid van hierdie skepsel sal dus nie lê nie in die aard van die skepsel self, maar in die verhouding waarin dit as skepsel staan tot die Skepper-Heer. Van hierdie gedagte moet elke eksegeet uitgaan, wat vertroud is met die godsbeskouing van Israël, die transendente

godsbeskouing van die Oue Testament. Verskil van opvatting kan alleen ontstaan oor die aard van die betrekking en die wyse waarop dit tot stand gekom het; dus wanneer daar geantwoord moet word op die vraag: wat moet ons onder die terme „beeld" en „gelykenis" van God verstaan en wat onder die skepping „naar" of „overeenkomstig" die beeld en gelykenis van God?

Die gedagte dat hier 'n sekere verskil bestaan tussen die woorde צֶלֶם en דְמוּת soos deur meer dan een kerkvader uitgelê is[1] en deur Rome nog verdedig word, word teenswoordig haas deur alle kommentatore afgewys. Die twee woorde het min of meer dieselfde betekenis en word hier as sinonieme bedoel. Hier het ons 'n voorbeeld van „poëtiese redundasie"[2] wat so vaak in die hebreeuse poësie voorkom. Dieselfde gedagte word in 'n sinonieme woord herhaal en is glad nie bedoel nie om 'n twede gedagte uit te druk, maar alleen as versterking van wat reeds gesê is. So is die woord דְמוּת in Gens. 1 : 26 alleen 'n versterking van die woord צֶלֶם. Met Calvyn, Luther en haas alle moderne kommentatore neem ons dus aan dat die twee woorde, in hierdie geval, dieselfde betekenis het en dat die verklaring van „beeld" ook die verklaring van „gelykenis" sal wees.

Met die woord צֶלֶם, beeld, word hier natuurlik aangeknoop by die gewone betekenis van die woord n.l. „standbeeld" en word hier gedink aan die beeld of standbeeld van 'n god, soos die gewoonte was, by die Semiete nie alleen nie, maar ook by al die ander ou volke, om vir elke god 'n beeld op te rig. So'n beeld staan dan altyd op die een of ander plek waar die bepaalde god sy jurisdiksie had. 'n God wat meer bekend en 'n soort oppergod was, had natuurlik op meer dan een plek 'n beeld, tot sy eer en verering opgerig. Maar wat is nou die betekenis van sulk 'n beeld? Die wortel צלם is in Hebreeus onbekend, maar in Arabies wel bekend. Daubanton neem aan dat die stamwoord in hierdie geval; „tsalima" (Arabies) is, wat dan beteken: „donker wees", „'n skaduw of 'n sluier versprei". En so kom hy tot die betekenis van צֶלֶם as „skaduwbeeld".[3] Hierdie verklaring kom ons in hierdie verband onwaarskynlik voor. Dat 'n beeld van steen of hout of wat ook al maar net 'n skaduw is van die god waarvan dit 'n beeld is, kom nie ooreen nie met die realistiese wereld- en lewens-

---

[1]) Dit is in die hand gewerk deur die Septuagint wat καὶ tussen εἰκών en ὁμοίωσις ingevoeg het, wat in die teks nie staan nie. Tog is die lutherse vertaling van: „ein Bild das uns gleich sei" ook nie volgens die teks nie. Vgl. Daubanton, Theologische Studiën, 1891, p. 224.

[2]) Die uitdrukking is van Daubanton: „De mensch geschapen naar Gods beeld, volgends Zyne gelijkenis (Dogmatisch fragment)" in de Theologische Studiën van 1891, p. 223.

[3]) Ibid. 219.

beskouing van die antieke mens. Die verhouding van die beeld tot die god was van 'n heel ander aard gedink as van 'n gewone skaduwbeeld. 'n Skaduw had so vaak die betekenis van dat, wat onwaaragtig is teenoor die werklikheid waarvan dit maar 'n skaduw is. Die skaduw mag 'n heenwysing wees naar die werklikheid, maar die werklikheid self is dit nie, veeleer die teenoorgestelde van die werklikheid [1]. Veel aanneemliker is daarom die verklaring wat Skinner [2] en B. D. B. [3] hiervan gee. צֶלֶם is nie afgelei van die arabiese stam „tsalima" nie, maar van die arabiese stam „ṣalama" en beteken: „af te sny" of ook „uit te sny" en dan kry „beeld" die betekenis van „dat wat afgesny is" of „dat wat uitgesny" is [4]. Hier val die gedagte aan skaduw dan ook helemaal weg, soos wat 'n beeld van 'n god vir die antieke mens beslis geen skaduw van die god is nie. So blyk dit ook uit die samestelling van persoonsname by die Babiloniërs en Assiriërs dat beeld iets heel anders beteken dan skaduwbeeld. „Evenmin als naam en woord naar de antieke beschouwing slechts ‚Schall und Rauch' zyn, evenmin is een beeld slechts een stoffelijke nabootsing. In het bijzonder het beeld eener godheid heeft een eigen bestaan, is een soort levende incarnatie van de godheid. Of de god Tsalm op den Arameesch-Assyrischen steen van Teima met Tsalmu „beeld" in verband gebracht moet, moge onzeker zijn, dat het godenbeeld door de Babyloniërs als een afzonderlijke godheid is opgevat, staat vast" [5]. Ook uit hierdie sitaat sien ons dat „beeld" by die Semiete iets heel anders moes beteken het as skaduwbeeld [6], ja dat selfs van die beeld van 'n god ook as

---

[1]) Dieselde onderskeiding vind ons trug in die Nuwe Testament in Kol. 2 : 17 en Hebr. 10 : 1, waar o.i. in al twee die gevalle aan die outestamentiese gedagtegang aangeknoop word.

[2]) John Skinner: kommentaar op Genesis (International Crit. Com.) 1910, p. 30.

[3]) „Hebrew and English Lexicon of the Old Testament" 1907 by Brown, Driver and Briggs, p. 853.

[4]) Skinner (sien opm. 3) verwys, om sy verklaring te staaf, nog verder naar 'n artiekel van Nöldeke in Z.A.T.W. XVII, p. 185 vv.

[5]) B. Gemser: „De Beteekenis der Persoonsnamen voor onze Kennis van het Leven en Denken der oude Babyloniërs en Assyriërs" (Dissertatie) 1924, p. 63.

[6]) Hierdie opvatting word ook deur Johannes Hehn verdedig in 'n biesonder vrugbare opstel „Zum Terminus, Bild Gottes" in „Festschrift Sachau", uit gegee deur Gotthold Weil, 1915, p. 36—52. So lees ons op pag. 36: „Unser Wort ‚Bild' für das sumerische a l a m, babylonisch S a l m u hebraïsch צֶלֶם ist insofern nicht ganz zutreffend, als wir dabei zunächts an ein gemaltes Bild, ein Gemälde denken; solche aber kennt der Alte Orient nicht, sondern ‚Bild' ist irgendeine plastische Darstellung". Ook Hehn wys daar op dat die beeld van 'n god vaak as die god self beskou is en plaasvervangend in die plek van die god kan tree, wat ook uit die persoonsname blyk. Nie alleen beelde van steen nie, maar ook die son en die sterre kon beeld van God wees, ja selfs konings en priesters kon dit wees. Hehn meen dat selfs die Babiloniërs vaak die twee stamme — die een waaruit „skaduwbeeld" afgelei word en die ander

van 'n godheid gespreek kan word. Die beeld was ook werklikheid net soos wat die god self 'n werklikheid was. Die betrekking tussen die beeld en die god waarvan dit 'n beeld was, is altyd gesien as 'n wesenlike betrekking of wesensrelasie. Die beeld is kontinueus met die god, 'n stukkie, 'n deel van die god. Die beeld van 'n god is oor die algemeen by die Semiete ook vereer, maar dan tog, as 'n reël, nie as die god self nie, maar as die beeld van die god. Die transendente godsbeskouing van die Hebreërs was ook eie aan die meeste semietiese volke. Al was die sfeer van heerskappy van so'n god vaak beperk tot 'n sekere stad of streek of stam, hy gaan tog altyd in betekenis en krag uit bo die beeld, wat as-het-ware 'n skakel vorm tussen 'n bepaalde god en sy vereerders. Van panteïsme kan dus by die Semiete moeilik sprake wees, wat altans van elke politeïsme geld. Davidson [1] wys daar op dat by die Semiete God nooit op panteïstiese wyse ver-

---

waaruit „beeld" in die betekenis van verteenwoordigende deel afgelei is — nie uit mekaar gehou het nie. So word ook die vuurgod Nusku die „Verhewene" die „beeld van die Vader" genoem, sonder om nader te omskryf wie die vader is. „Beeld" het ook betekenis in verband met die skepping. Ea wat die kunstenaar onder die gode is, word ook die „beeld" van die gode genoem; nie dat hy hulle skaduw is nie, maar hulle skepper, hulle formeerder, hy besit skeppermag. Hier is ons nie ver nie van die nuwtestamentiese gedagte, veral van Paulus en Johannes, waar die Woord of Beeld van God ook Skepper is, Eersgeborene van alle skepsel in hemel en op aarde.

So is Tamûz, die soon van Ea weer die beeld van sy vader, d.w.s. aan hom wesensgelyk. Ook die plantewereld word in sommige uitdrukkings voorgestel as die beeld van die godheid wat in die aarde werk. Die geloof was algemeen dat die mens naar die beeld van God gemaak was. Ea was ook werksaam by die skepping van die mens, maar die mens is gemaak as die beeld van God. Hier kom dus uit die identiteitsgedagte, die identiteit tussen God en mens. Die mens is net soos elke beeld van God 'n goddelike of halfgoddelike wese en daarom kan hy ook beeld van God wees. Hier is dit juis, waar Israël o.i. met die ander semietiese volke in die godsvoorstelling prinsipieel verskil en daarom ook wat die opvatting van die beeld aangaan.

Ook „naam" beteken, volgens Hehn, by die oue Babiloniërs eintlik dieselfde as beeld. Vandaar die pregnante betekenis wat gewoonlik aan die naam van iemand, veral aan die van die gode, geheg is (so ook in die O.T. en selfs in die N.T. het „naam" nog 'n biesondere betekenis); dit druk die wese uit van hom wat die naam dra. So word nie alleen 'n persoon geskape nie maar ook sy naam; naam en bestaan val eintlik same.

Biesonder belangrik is die plaasvervangende betekenis wat aan die „beeld" geheg is. Die beeld van God tree soms in die plek van God om 'n bepaalde taak te volbring. (Die gewoonte wat soms nog bestaan om van 'n gehate persoon 'n beeld (engels: effigy) te maak en dan in die openbaar te bespot of selfs tereg te stel om haat en veragting uit te druk, moet sy oorsprong ook in die oeroue opvatting hê, dat die beeld nie maar net skaduw is nie, maar, dat waarin die persoon self ook getref kan word). Ook die priester wat by die beswerings plaasvervanger is van God, kan die beeld van God wees en so ook die koning. Ook in Egipte was die Farao as die beeld van God gesien. So word Ptolemaius Epiphanus in die opskrif van Rosette genoem: „die lewende beeld van God".

[1]) A. B. Davidson: Theology of the Old Testament[3]. 1916, p. 96 en 175 vv.

eenselwig is nie met die natuur, maar wel gesien is as die Mag wat agter die natuur sit en as 'n Krag wat in alles werk. Vandaar ook dat waar die natuurkragte vaak so verskillend is en verskillend werk naar plaas en omstandighede, as verskillende gode gesien is; wat dan ook vaak in weinig of geen relasie tot mekaar staan nie. Dit het ook die ontstaan van allerlei lokale gode in die hand gewerk. By Israël was dit egter nie die geval nie, behalwe in tye van geestelike verval. God was hier, nie die natuur nie en ook nie die natuurkragte nie, maar Skepper en Onderhouer van alles. Hy staan bo en agter die natuur en deel vandaar sy bevele uit. Hy beskik oor die lotgevalle van nasies en volke, maar ook oor die van die indiwidue en maak beloftes wat Hy ook vervul.

Die god van die Semiete was altoos as persoon gedink, al was hy dan maar een uit 'n leër van gode. Van 'n persoon wat aanbiddenswaardig is en deur allerlei kultiese praktyke vereer word, kan in 'n panteïsme soos in die indiese panteïsme, geen sprake wees nie. Dit wil egter nog nie sê nie dat daar geen verskil was nie tussen die transendente godsbeskouing van die Semiete en die van die Israëliete. Hier staan nie alleen 'n monoteïsme, wat veral as sedelik gedink is, teenoor die politeïsme van die ander semietiese volke nie, maar die verset teen enige immanentisme, teen die kontinuiteits- en identiteitsgedagte — kontinuiteit en identiteit van die mens met God — was aan die israëlietiese godsbeskouing inherent. Daar was in die semietiese godsbeskouing identiteit, nie alleen tussen die beeld en die god nie, maar ook tussen die mens en die beeld, wat as skakel moes dien tussen die mens en die god. Die gode is meestal mensvormig gedink en daarom had die beelde ook die gedaante van 'n mens [1]. Vanhier is die oorgang naar die gedagte van 'n wesensrelasie tussen die mens en God gemaklik, sodat ook die mens die betekenis kon kry van 'n beeld van God te wees. Ook die mens word dus 'n beeld van God, ook 'n deel van God, wat dan die wese van God moet weerkaats en uitbeeld. Hierdie laaste wending is naar onse beskouing nie te verenig nie met die israëlietiese opvatting van God en mens en van die relasie wat daar bestaan tussen God en mens. Die mens is nie die beeld van God nie sonder meer, nie dat wat God weerkaats en uitbeeld nie, waardeur God sig kenbaar sou maak en waarin Hy sig sou openbaar.

Stade [2] meen dat die omliggende volke eens op 'n tyd dieselfde godsbegrip had as Israël. Jahwe was Israëls God, Kamos die god van die Moabiete, Milkom van die Ammoniete, ens., maar die godsbegrip het by Israël 'n ander ontwikkeling gehad as by die ander volke. In

[1]) Vgl. F. M. Th. Böhl: Genesis I in „Tekst en Uitleg" 1923, p. 62.
[2]) B. Stade: „Biblische Theologie des Alten Testaments" 1905, p. 46.

Moab het 'n politeïsme ontstaan, alleen by Israël is dit tot 'n eties-monoteïsme geword. Dit moes natuurlik ook meegebring het, 'n ander beskouing wat die beeld van God betref. Op die vraag of die verandering in die godsvoorstelling gekom het deurdat by die ander semietiese volke 'n oermonoteïsme in verval geraak het en of die monoteïsme bij Israël maar bloot 'n ontwikkelingsproduk is, kan ons hier nie op ingaan nie; hoewel ons geen rede kan sien nie, waarom Stade sonder meer vir die twede beskouing kan beslis [1]. Die eerste beskouing n.l. die van 'n oermonoteïsme lê meer in die gees van die outestamentiese voorstelling. Liggewend is dus die gedagte dat by die Semiete die beeld van hulle god die relasie bewaar tussen vereerde en vereerders en dat daar identiteit bestaan tussen die god en sy beeld, die beeld wat die god moet uitbeeld en weerkaats. So sterk was die identiteitsgedagte dat die beeld vaak ook self as 'n godheid gesien is. Die god had meestal jurisdiksie in die omgeving waar daar vir hom 'n beeld opgerig is en soms is dit wel die vraag of so'n god 'n bestaan had, los en afgesien van sy beeld. Die verdere ontwikkeling by die Semiete, waar ook die mens beeld van God word, is vreemd aan Israël. Dit sou immers direk in botsing gekom het met die twede gebod [2] waar die aansien van enige natuur-voorwerp, ook die mens nie uit gesluit nie, as 'n beeld van God, as heiligskennis afgewys word.

Dat Gens. 1 : 26, 27 dus sou bedoel dat die mens wat deur God geskape is, die beeld van God, uitbeelder en openbarer van God moet wees, moet om bogenoemde redes as hoogsonwaarskynlik geag word. Dit sou in stryd wees met die transendente godsbeskouing van Irsaël, waar daar steeds skerp onderskeid gemaak is tussen God, die ewige Skepper-Heer wat alles uit „niks", alleen deur die krag van sy Woord, in aansyn geroep het en die mens, die allervernaamste van Gods skepsels, maar dan tog skepsel. Dit kon dus nooit die bedoeling van die outeur gewees het nie dat die mens, volgens die semietiese beskouing

---

[1]) Stade sit natuurlik vas aan 'n historiese ewolusie van die godsbegrip. Die idee van die beeld van God is volgens hom (ibid. p. 48) in die tyd van Moses ontwikkel uit die fetish. Dat die fetishgedagte ook 'n semietiese verskynsel kon gewees het, wil ons aanneem en ook dat daar vaak spore van te vind is by Israël b.v. die beeldjies van Rachel, maar dit was altyd in stryd met die ware godsvoorstelling. Interessant is ook die mededeling van Stade (p. 116) dat dit by die Semiete 'n verbreide geloof was dat geeste en gode in stene woon en dat dieselfde idee ook trug te vind is in die „ark" by Israël. Die steenbeeld van die god was die woning en daarmee ook die verteenwoordiger van so'n god. Die gewoonte om godsbeeldjies en fetishe in 'n kis te bewaar, is ook by ander volke ontdek.

[2]) Vgl. F. M. Th. Böhl: Genesis 1 in Tekst en Uitleg, p. 62 „Voor Israël echter is God geen wezen, dat voorgesteld of afgebeeld mag worden. Het verbod: „Gy zult u geen beeld noch eenige gelykenis maken", behoort ontegenzeggelijk tot de grondslagen van Israëls godsdienst".

van die beeld van 'n god, self God of selfs maar 'n halwe god sou wees. Die verteller hier (P) van die skepping „naar die beeld van God", is dieselfde persoon wat die maak van 'n beeld van God skerp verbode weet [1]. En so staan dit daar ook nie dat die mens die beeld van God is nie, maar dat hy geskape is „naar (in) ons beeld" (v. 26), „naar sy beeld" en „naar die beeld van God" (v. 27). Hier sal dus veel afhang van wat verstaan moet word onder die voorsetsel בְּ [2], wat gewoonlik of meestal *in* beteken, maar wat heel wat meer betekenisse het dan *in* as bepaling van plaas. B. D. B. [3] gee nie minder nie as vyf betekenisse waarin die woord בְּ gebruik kan word. Onder III : 8 word ook die gebruik in Gens. 1 : 26, bespreek. B. D. B. vertaal met die engelse vertalings en die meeste engelse kommentare: „in ons beeld" en „in die beeld van God", maar dan het *in* die betekenis van „met" of „deur". Die betekenis kan dus instrumentaal wees of ook as verwysende naar 'n model. In elk geval die nadruk lê op dat wat as middelaar gedien het, wat 'n relasie gevorm het tussen die Maker en dat wat gemaak is, sonder om te verklaar van welke aard die relasie is. Dit kan 'n wesensrelasie wees, maar net so goed ook die teenoorgestelde. Die vertaling van „naar", soos die Staten-vertaling oorsit in die sin van „in betrekking tot" „verwysende naar" of „tot" en selfs „naar .... heen", sal dus die regte betekenis weergee. Ons kan בְּ dus ook met „in" vertaal, soos Kohlbrügge [4] en Eduard Böhl [5] ook gedaan het, maar dan bly die betekenis tog nog „naar, ooreenkom-

[1]) H. Schultz: Alttestamentliche Theologie. 1896, p. 504.

[2]) Op hierdie manier het die outeur o.i. skerp posiesie geneem teen die semietiese vereenselwiging van die mens met die beeld van God, wat op beeldediens en heiligskennis neer sou gekom het. Die gees van die twede gebod, wat teen hierdie euwels waarskuw en met 'n godsoordeel dreig, is op hierdie punt ook die gees van die Oue Testament, die gees van die vromes onder Israël. Daarom sê hy ook nie dat die mens beeld is van God en deur God self as sodanig gemaak is, maar dat hy geskape is „naar die beeld van God", sonder sig rekenskap te gee van wat die beeld is. Wat teen die vertaling van בְּ as „in" pleit is die feit dat dit in die Nuwe Testament met κατα oor gesit is, wat onmoontlik met „in" vertaal kan word. κατα wys in Ef. 4 : 24 op die betekenis wat בְּ in Gens. 1 : 26, 27, naar onse beskouing moet hê, d.w.s. „in betrekking tot, in relasie tot". Brunner (Gott und Mensch, 1930, p. 55) lê in verband met die openbaring van God deur sy Woord by die skepping, daar nadruk op dat die ander skepsels geskape is *deur* die Woord, maar die mens, nie alleen *deur* die Woord nie, maar ook *in* die Woord. Hy staan en bestaan *in* Gods Woord en so in die gemeenskap met God. Val hy uit die Woord en die openbaring uit, dan is hy buite die mededelende heil van God. Die konklusie, dat die mens wat so *in* die Woord en *in* die betrekking tot God staan, daarom beeld van God is, is erg oppervlakkig en pas nie by die betoog nie.

[3]) Brown, Driver and Briggs: Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. 1907. p. 88.

[4]) H. F. Kohlbrügge: „Korte Verklaring van Gens. 1 : 27" 1887 ('n vertaling uit Schriftauslegungen I Mose 1—11).

[5]) Eduard Böhl: Dogmatik. 1887, p. 154 vv.

stig, met betrekking tot, ens." Hoe dit ook al mag wees, die betekenis skyn te wees dat hier 'n sekere verband gelê word tussen die mens en God deur die beeld van God, wat die laaste ook al mag beteken. Seker is dat hier nie gesê word nie dat die mens, sonder meer, die beeld van God is. Wat die betekenis van die beeld van God anders ook al mag wees, ook hier het dit blijkbaar die betekenis van 'n skakel te wees tussen mens en God, skepsel en Skepper, net soos by die ander semietiese volke, 'n skakel waardeur die betekenis van die mens vir die res van die skepsels verander en God ook vir die mens 'n ander betekenis kry. Maar daarvoor moet beeld, soos ons reeds verduidelik het, veel meer dan 'n — bijna sê ons betekenlose — skaduw beteken. Beeld is net so werklik as God. Die Semiet sou hoogstens 'n kwantitatiewe verskil aangeneem het tussen mens en God, geen kwalitatiewe verskil nie.

Op die vraag naar die inhoud van die beeld self gee die Oue Testament ons geen antwoord nie. Dit het gemaak dat reeds kort na die ballingskap daar allerlei spekulasies ontstaan het oor die beeld van God. In Sirach[1] beteken die skepping „naar Gods beeld" vir die mens, dat hy met mag bekleed is en heerskappy ontvang het oor al die ander skepsels. Die skrywer van die „Wysheid van Salomo"[2] verstaan daaronder weer die sondelose en onbedorwe toestand waarin die mens geskape is. Sirach lei die gedagte van die heerskappy oor die res van die skepping, af uit Gens. 1 : 28 en so het christelike kommentatore uit al die eeue ook gedaan[3]. Skinner[4] wys daar tereg op, dat dit onwaarskynlik is dat die beeld van God in hierdie heerskappy en oormag oor die ander skepsels bestaan, aangesien die heerskappy in 'n aparte seën toebedeel is (v. 28) aan die mens wat reeds naar die beeld van God geskape was. Dit kan hoogstens beskou word as 'n gevolg van die skepping „naar Gods beeld", dus nie die essensie nie maar wel die konsekwensie van die beeld. Daarby is hierdie heerskappy as gawe en opdrag aan die mens iets heel anders as natuurlike oormag en oorwig oor die ander skepsels; want anders sou sommige diere wat ook sulk 'n oormag het oor andere diere, ook die beeld van God of ook „naar die beeld van God" geskape moet wees.

Die oorgrote meerderheid van kommentare wil die beeld van God verklaar as aanwesig in die mens. Die mens vertoon die beeld van God, of nog sterker, hy is die beeld van God. Dus, wat ons wil noem 'n an-

[1]) Sirach 17 : 3, 4. Vgl. R. H. Charles: „The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I. 1913. p. 375.
[2]) „Wijsheid van Salomo" 2 : 23, 24, Vgl. Ibid. p. 538.
[3]) So o.a. Gregorius van Nissa, Chrisostomus, die Sociane, ens., genoem deur John Skinner in sy kommentaar op Genesis (Intern. Crit. Com.) 32.
[4]) John Skinner: Ibid. p. 32.

t r o p o l o g i e s e verklaring. Openlik is hier nooit 'n wesenskontinuiteit tussen mens en God geleer nie, soos by die Semiete wel die geval is in sake die verhouding van die beeld van die god tot die god self. Of hier by die antropologiese verklarings onbewus nie 'n wesenskontinuiteit die vooronderstelling is nie, is 'n ander vraag. Beeld word hier steeds verstaan in die sin van „skaduwbeeld", d.w.s. dat wat die een of ander ooreenkoms het met dat waarvan dit 'n beeld is, terwijl daar tussen die twee niks onties gemeen is nie. Hierdie beskouing soos wat dit o.a. deur Daubanton uiteengesit word, is 'n geweldige verswakking van die semietiese begrip van „beeld", wat hoogswaarskynlik agter Gens. 1 : 26 gesoek moet word. Die skaduwbeeld kan dan gesien word in die liggaamlike gestalte van die mens, soos by Osiander en andere antropomorfiete en hoofsaaklik deur Skinner ook verdedig maar deur Calvyn en haas alle kommentare afgewys word [1]; of die beeld kan gesien word in die mens as psiegiese wese, soos by Daubanton en andere. Ook Calvyn wil die beeld verklaar as skaduwbeeld en dan psiegies-antropologies veral. Die mens v e r t o o n nie alleen die beeld nie, maar i s dit ook. Die beeld is in die mens, maar hier eintlik in die siel, hoewel Calvyn, die betekenis van die liggaam nie helemaal verby wil sien nie. Tog „is die vernaamste setel van die goddelike beeld in die verstand en in die hart waarin dit die meeste uitblink" [2]. As Calvyn dan weer verklaar dat die hele natuur van die mens as die beeld gesien moet word, dan moet ons nie vergeet nie dat met die mens eintlik die mens as psiegiese wese plus die biesondere genade-gawe van God aan die mens, bedoel word. Elders maak hy onderskeid tussen natuurlike en bonatuurlike gawe. Dat Paulus die beeld sien in die geregtigheid en ware heiligheid, is vir Calvyn maar 'n halwe verklaring van die beeld. Hy wil dus nie alleen die bonatuurlike gawe nie, wat ons in onderskeiding van 'n antropologiese verklaring, 'n geestelike of p n e u m a t i e s e sal wil noem — maar ook die natuurlike gawe in die beeld betrek, waar tog weer op die psiegiese in die menslike wese die nadruk moet val. Calvyn maak hier die fout dat hy vergeet, dat daar in Gens. 1 : 26, 27 sprake is van die mens as psiego-fiesiese wese, wat „naar die beeld van God" geskape is en nie alleen 'n deel nie, nie alleen die psiegiese natuur nie. In die twede plek vergeet hy dat in die gees van die Oue Testament daar geen skerpe onderskeid gemaak kan word nie tussen liggaam en siel; sodat die „ek" soms gelyk is aan die siel maar soms weer aan die liggaam [3]. Of Calvyn in sy antropologiese verklaring wat hy hier gegee

---

[1]) Calvyn: Institusie, boek I : 15 : 3.
[2]) Calvyn: Genesis I. uit die Latijn vertaal deur S. O. Los. 1900, p. 45.
[3]) Hermann Schultz: Alttestamentliche Theologie[5]. 1896, p. 499: H. Wheeler Robinson, The Christian Doctrine of Man[2]. 1926, p. 6, 20, 69.

het, altyd volhard het, moet ons egter betwyfel. So lees ons in sy verklaring van Gens. 2 : 7 „In die skepping van die mens is drie trappe op te merk, n.l. dat 'n lewenlose liggaam gevorm is; dat dit begiftig is met 'n siel, waardeur God dit lewensbeweging gee; en dat God in hierdie siel sy beeld ingegrif het, waaraan die onsterflikheid verbonde is" [1]. Die konsekwensie van hierdie drieledige indeling is dat God die mens geskep het, liggaam en siel as natuurlike wese en dat die derde trap die i n g r i f van die beeld in die siel as 'n bonatuurlike genadegawe gesien moet word. Hierdie twede gedagte oor die beeld wat ons ook nog in 'n ander verband by Calvyn hoop om aan te wys, is nie antropologies nie maar pneumaties en kom ooreen met die beskrywing by Paulus van die nuwe mens wat „herskep word naar die beeld van God", wat volgens hom in sy eksegese van Gens. 1 : 26, onvolledig is.

Die oorgrote meerderheid van uitlêers gee, wat ons hierbo genoem het, 'n antropologiese verklaring van die beeld d.w.s. die mens is die beeld van God en die beeld van God is deel van die mens as psiegofiesiese wese. Dis maar weinig in getal wat bo 'n antropologiese beskouing van die beeld uitgaan, by wie ons in die loop van ons ondersoek nog breedvoeriger sal moet stil staan. Van die wat 'n antropologiese verklaring gee, verklaar enkele, soos Skinner, die beeld op grond van Gens. 5 : 3, waar sprake is van Set wat gebore is volgens die beeld en gelykenis van Adam, as bestaande in die liggaam, die uiterlike gestalte. Ander weer vind die beeld alleen in die siel, terwyl 'n derde groep die beeld wil sien in die hele mens, siel en liggaam. Gewoonlik wordt dan op allerlei gewys waarin die mens verskil van die ander lewende skepsels: sy fyne liggaamsgestalte, die feit dat die mens in staat is om sy oog op te slaan naar die hemel en omhoog te sien, dat hy 'n dinkende en willende wese is, dat hy heerskappy voer oor die res van die skepsels, van natuur onsterflikheid besit, ens., waarby haas nooit gevra word nie, welke opvatting die Israëliet van die menslike wese had. Om in alle biesonderhede op die outestamentiese antropologie in te gaan sal ons veel te ver voer, maar enkele hoofgedagtes wil ons graag hier aanstip en nadruk lê op die gevolgtrekkings wat dit kan hê vir die juiste begrip van die beeld van God.

Hoe verskillend daar ook al geoordeel mag word oor die psigologiese en antropologiese beskouings van die Oue Testament, op een punt stem die outestamentisie ooreen, dat daar n.l. geen wetenskaplike psigologie of antropologie te vind is nie. Wat ons in die Oue Testament gegee word is maar etiese en religieuse manier van uitdrukking. Dat daar van siel en gees naas liggaam of vlees, sprake is, wil nie sê

[1]) Calvyn: Genesis I. Vertaling van S. O. Los. p. 53.

nie dat ons in die Oue Testament 'n trigotomie moet soek, 'n gedagte wat ook deur Calvyn in sy verklaring van Gens. 1 : 26 afgewys is. Die woorde gees (רוּחַ), siel (נֶפֶשׁ) en asem (נְשָׁמָה) het vaak dieselfde betekenis met hoogstens 'n verskil in aksent. Gees wat ook wind beteken, is nou verbonde met die asem, maar beteken tog méér. So is die siel, wat die eintlike lewensprinsiep is by die dier sowel as by die mens, ook nie los te sien nie van die asem. So sê Schultz [1]: 'n siel is 'n lewende wese en 'n lewende wese het 'n gees. Die gees sit meer in die asem en die siel meer in die bloed. Die gees het God die mens by die skepping ingeblaas en toe is hy tot 'n lewende siel geword [2]. Maar ook van 'n dier word gespreek van 'n geestelike asem in verband met die neusgate [3]. Dat ook 'n dier 'n gees het, blyk uit Gens. 6 : 17, sodat die opvatting afgesny is dat die dier liggaam en siel is en die mens liggaam, siel en gees. Die siel, soos dit by mens en dier voorkom, is meer die psiegies-statiese en die gees die psiegies-dinamiese. Die siel is eintlik die lewensprinsiep, wat buite en los van 'n liggaam nie gedink kan word nie. 'n Siel sterf maar die gees gee mens en dier uit. Die siel is meer die lewe soos dit in die mens is en gees die lewe soos wat mens en dier dit van God as 'n bewegende krag ontvang het of ingegee is. So blijk die siel ook meer die setel te wees van die innerlike lewe van die mens en die gees meer die krag. Die siel is meer die lewe self en die gees die krag van God ingegee [4] om die lewe te wek en dit te onderhou, as ook die krag wat deur die lewe geopenbaar word. Tog is die gees nie die goddelike in die mens nie. Wat tot sulk 'n opvatting aanleiding gee is die feit dat ook die Gees van God (רוּחַ) is [5]. Formeel is daar ooreenkoms tussen die twee, maar materieel is daar absoluut verskil. Verder blyk siel soms meer indiwidueel te wees en gees dat wat 'n lewende wese met ander wesens gemeen het.

---

[1]) H. Schultz: Alttestamentliche Theologie, p. 492 vv. Schultz gee hier 'n uitstekende uiteensetting van die antropologiese beskouings van die Hebreërs en vergelyk dit ook met die opvattings by die semietiese volke in die algemeen. Waardevol is o.i. die skriftuurplekke wat hy rangskik en vaak bespreek.

Sien verder: Davidson, Theology of the Old Testament p. 184. Verder nog, H. Wheeler Robinson, The Christian Doctrine of Man. p. 4. „It is customary to speak of „the Old Testament Doctrine of Man" and the custome is here retained for the sake of convenience; but it must not be supposed that any formal statement of belief in these matters is contained in the literature itself, much less that the titel is intended to suggest that the results of our inquiry are necessarily binding for christian faith".

[2]) Gens. 2 : 7.

[3]) Gens. 7 : 22.

[4]) H. Schultz: Alttestamentliche Theologie, p. 499.

[5]) Volgens Wheeler Robinson (The Christian Doctrine of Man, 65) is die „Gees van Jahwe" direk die vooronderstelling van die „Heilige Gees" in die Nuwe Testament.

Siel en gees kom teenoor die liggaam, min of meer op dieselfde neer. Liggaam en siel of gees word nie skerp van mekaar geskei nie [1], sodat daar geen sprake is nie van 'n dualisme van liggaam en siel. Dit is eers later onder die invloed van die hellenisme opgekom, waarvan ons spore vind in die apokriewe en pseudepigrafiese literatuur [2]. Hoogstens kan mens spreek van die tweeledigheid van liggaam en siel in die Oue Testament. Die griekse dualisme van liggaam en siel wat so maklik die siel as die ewig-goeie sien, ingekerker in 'n stoflik-sinlike en sondige liggaam, 'n dualisme wat helaas tot in die allermodernste tyd vir 'n groot deel die christelike denkwyse beheers, is geheel en al aan die Oue Testament vreemd. Die menslike attribute van psiegiese en fiesiese aard lê almaal deurmekaar. „Vlees" kom volgens Wheeler Robinson [3] in etlike gevalle voor as die tiepies menslike, wat staan teenoor God of die Gees van God, sonder dat bepaald die liggaam bedoel is. By hierdie gebruik van die woord het Paulus hom aangesluit.

Gevolglik is daar ook geen sprake nie van 'n preëksistente bestaan van die siel en net so min van 'n posteksistente bestaan. Dat die deur God geskape mens ewig kon leef, het afgehang van die eet van die vrug van die Boom des Lewens wat in die Paradys gestaan het [4]. Dit was dus 'n geskenk, 'n gawe aan die mens en nie sy vanselfsprekende besit nie. Deur Gods genade is die mens 'n weinig minder gemaak dan die Engele (Ps. 8). Die ewige lewe is as doel van die mensheid gedink en nie as onverliesbaar besit van die empieriese mens nie [5]. Die mens had die roeping om die lewe van God hier op aarde in 'n sekere sin te

[1]) H. Schultz: Alttestamentliche Theologie, p. 499, 557; Wheeler Robinson, The Christian Doctrine of Man, p. 6, 20, 69. „Man is what he is by the union of certain quasi-physical principles of life with certain physical organs, physically conceived; separate them, and you are left not with either soul or body in our sense, but with impersonal energies on the one hand and with disjecta membra on the other". „It will be remembered that the outlook is confined to this world; the dissolution of the personal unity is the end of any real personal existence for the Hebrew thought" (p. 69).

[2]) So lees ons in „Wysheid van Salomo" 9 : 15 (vertaling van Holmes in „Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament van Charles" p. 550) „For a corruptible body weigheth down the soul ,and the earthly frame lieth heavy on the mind, that is full of cares".

Op sy duidelikste kom hierdie dualisme voor by die hellenistiese Jood Philo van Alexandrië, wat die mens voorstel as tegelyk sterflik en onsterflik geskape; sterflik wat sy liggaam betref en onsterflik wat sy gees betref. God het immers volgens Gens. 2 : 7 die mens gemaak deur stof en klei van die aarde te neem en daarna die goddelike lewensasem in sy neus in te blaas. Verder is die siel feitlik dood en in die liggaam soos in 'n graf opgesluit. Hierdie kombinasie van joodse en griekse beskouings is tot stand gebring ten koste van die eerste.

Sien ook P. Feine: Theologie des Neuen Testaments[4]. 1922, p. 271.

[3]) H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man[3]. 1926, p. 25.

[4]) H. Schultz: Alttestamentliche Theologie, p. 502.

[5]) Ibid. 506.

weerkaats deur 'n persoonlik-geestelike lewe te leef in sedelik-religieuse gemeenskap met God, wat persoonlik met die mens bemoeienis hou en hom aanspreek. Deur die sonde egter is dit alles vertroebel. Die mens is uit die Paradys verdryf en 'n Engel bewaak die weg naar die Boom des Lewens. Die eet van hierdie boom het die ewige lewe gegee en hierdie lewe is die ewige gemeenskap met God en al wat daar buite is, is die dood.

Schultz meen dan dat in die Oue Testament geen sprake is nie van 'n natuurlike onsterflikheid [1] van die mens, nog minder van die siel [2], wat eers deur griekse invloed opgekom het. Wel is die hoop sterk op onsterflikheid vir die volk. So is daar ook tekens van 'n geloof aan onsterflikheid deur middel van die nageslag, wat immers die lewe van die voorgeslag voortplant. In Ps. 16 en 17 skyn 'n hoop vir 'n opstanding deur, maar ook hier is geen sprake nie van 'n lewe wat nie aan die dood onderworpe is nie; dit gaan om die herstel van die lewe wat deur die sonde verwoes is. By Israël is die lewe van die indiwidu altyd gewikkel in die van die hele volk. So het die opstandings-gedagte, vir die indiwidu, eers sterk op die voorgrond gekom toe die volk gesterf het n.l. in die ballingskap en weer uit die dood opgestaan het, d.w.s. die trugkeer uit Babilon.

Dat daar 'n ander soort van voortbestaan was, is 'n geloof wat onder al die antieke volke versprei was en in die Oue Testament in meer dan een uitdrukking veronderstel is, maar, volgens Schultz nooit geleer is nie. So lees ons vaak van die dood van iemand, „en hy werd tot zijne vaderen verzameld". Dis 'n bestaan wat moes voortduur nadat die lewe reeds verdwyn het. In die Psalms en in Job word telkens verwys naar Sheol, die ryk van die dooies in die onderwereld. Wat hier voortbestaan is nie die mens nie en ook nie die siel of gees nie, maar veeleer 'n soort van spookagtige dubbelganger, sonder siel of liggaam, wat daar in die „land „der schaduwen" 'n skimagtige voortbestaan, sonder doel en sonder inhoud, lei; 'n bestaan wat dus gelyk is aan die dood. Tog verkeer die skaduwe of skimme ook daar in groepe, stamme en geslagte. Die indiwidueel persoonlike lewe in gemeenskap met God skyn dus beperk te wees, alleen tot die aardse lewe, want

---

[1]) Ibid. p. 508 en P. Feine: Theo. des N. Testaments, 1922[4], p. 270.

[2]) H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 17. Ook Moore meen in sy kommentaar op Richteren (p. 362) dat in die Oue Testament geen sprake kan wees nie van die oorlewing van die siel (nefesh); Vgl. ook P. Feine hierbo genoem p. 270, waar hy kortliks spreek oor die outestamentiese antropologie as basis vir die nuwtestamentiese antropologie: „Dem A. T. zufolge ist aber der Mensch als durch Gottes Geist belebtes Wesen nicht unsterblich sondern Seele und Leib gelten als vergänglich. Höchstens schattenhaftes Dasein in der Sheol führen die Seelen".

die voortbestaan in Sheol is geen lewe nie en helemaal buite God. Wat daar voortbestaan is geen mens nie en ook geen siel nie, maar skaduwe of skimme (רְפָאִים) [1].

Dit kom dus hier op neer. Die mens is geskape „naar Gods beeld"; hy staan in 'n noue relasie met God wat hom aanspreek, hy leef in 'n sedelik-religieuse gemeenskap met God. Gevolg hiervan is dat hy mag eet van die Boom des Lewens om so, in onderskeiding van die res van die skepsels, sy bestaan te verewig en dat hy in Gods naam heerskappy moet voer oor die ander skepsels. Deur die sonde egter is hierdie ideale gemeenskap verbreek; aan sy anders ewige lewe van geluk kom 'n end en die Boom des Levens word van hom weggeneem. Die gelowiges wat nog van die kennis van God leef, verkeer met God en God skenk hulle so lank moontlik die lewe hier op aarde en dan is dit uit. Die skepping „naar die beeld van God" is bederf maar die Oue Testament leer ons daar niks duidelik van nie en nog minder van 'n herstelling van die skepping „naar die beeld", behalve waar daar sprake is van 'n opstanding uit die dood soos in Ps. 16 en 17, wat dan ook moet insluit 'n herskepping „naar die beeld van God". Later in die tyd van die profete is die toekomsgedagte meer op die voorgrond gekom. Naarmate die bestaan van Israël, as die verbondsvolk verewig word, word daar ook gedink aan die opstanding en 'n ewige lewe vir die indiwidu. Die trugkeer uit Babilon was vir Israël 'n opstanding uit die dood. In die gesig van Esechiël van die doodsbene sit ook reeds die gedagte aan 'n opstanding vir die volk, sowel as vir die indiwidu. Jesaja voorspel reeds die opstanding (25 : 8 en 26 : 19). Aan die natuurlike onsterflikheid van die siel word hier nie gedink nie; die sal eers later onder hellenistiese invloed opgekom het.

Na hierdie uiteensetting hoef ons nie veel oor Gens. 5 : 1 en Gens. 9 : 6 te sê nie, alleen dat dit herhalings is van Gens. 1 : 26, 27 sonder dat 'n enkel woord verder gesê word van die beeld en die verhouding van die mens tot God na die sondeval. Die gedagte dat in Gens. 9 : 6 die mens nie gedood of op enige manier benadeel mag word nie, omdat God self daardeur benadeel of geskaad sou word, is erg oppervlakkig en veronderstel 'n wesenskontinuiteit van die mens met God. As die outeur hier wel bewus is van die betekenis van die sondeval, sal die bedoeling wees dat die verhouding tussen God en mens wel verstoor is maar dat Hy sig tog nie vir ewig van die mens afgekeer het nie. Daar is dus iets van die skepping „naar Gods beeld" oorgebly. Hierdie gevolgtrekking word ook deur Calvyn gemaak [2].

Van belang is egter nog Gens. 5 : 3 waar Adam Set „gewon naar

---

[1]) H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man, 17.
[2]) Calvyn: Genesis 9 : 6. Vertaling van S. O. Los, p. 222.

zijne gelijkenis, naar zijn evenbeeld". Skinner meen met andere dat hier tog duidelik sprake is van die liggaamlike gestalte van die mens en sal dit maar ook die bedoeling wees in Gens. 1 : 26, 27, wat naar onse opvatting erg oppervlakkig is. Maar dit is ook die geval met die opvatting dat die mens, as psiegiese wese hier bedoel sou wees. Seer seker wil die skrywer hier aantoon dat daar 'n vaste verband bestaan het tusschen Adam en sy seun Set en daarmee sy hele nageslag; maar welke sin sal dit in hierdie verband hê om te wil bevestig dat die nageslag van Adam psiego-fiesies daar presies net so uitsien as hulle voorouers? dit is immers 'n vanselfsprekende feit. Die vraag is hier nie of daar psiego-fiesiese gelykheid was tussen die oervader en sy nageslag, maar hoe kom die mens in die toestand van ellende? vanwaar die kwaad? In Gens. 5 : 3 is die antropologie nie aan die orde nie. Met Calvyn moet ons gelykenis en ewebeeld hier sien as betrekking hebbende op die sondige en verdorwe toestand waarin Adam sig bevind het deur die val, 'n toestand wat sy hele nageslag van hom oorerf. Hier is sprake van die erfsonde. Na die val het God nie wéér 'n nuwe mens geskep nie, nie wéér 'n nuwe begin gemaak nie, maar die sondige mens, Adam, het 'n sondige geslag voortgebring. Hier staan juis *nie* dat Set naar die beeld van God gebore is, wat so vaak daarvan gemaak is, maar ooreenkomstig die beeld van die sondige Adam. Set is en kan hier nie die beeld van Adam genoem word nie, omdat Set Adam nie uitbeeld nie, Adam hom in Set nie openbaar nie. Of Set as kind van sy vader die trekke van sy vader in sy wese vertoon het, mag wees, maar dit weet ons nie en daarvan is hier geen sprake nie. Deur die sonde is Adam uit die Paradys verdryf en het die ellende vir die menslike geslag begin en in hierdie staat van ellende is Set gebore. Die lewe is vol moeite en verdriet, die mens se bestaan kort van duur en dit alles was die beeld van Adam waarnaar Set ook gebore was. Daar kan in hierdie sin ook die gedagte lê, dat Set nog kennis had van God soos Adam, onder die vromes geval het, anders as Kaïn en die se nageslag.

§ 5. Die Nuwtestamentiese Leer van die Beeld van God.

Die apokriewe en pseudepigrafiese literatuur van die laat-Jodendom [1] vorm as-het-ware 'n skakel tussen die Oue Testament en die nuwtestamentiese gedagtewereld, wat die antropologiese beskouings betref.

[1]) H. Wheeler Robinson (The Christian Doctrine of Man[2]. 1926, p. 71) wys op twee lyne in die joodse gedagtegang van hierdie tyd, n.l. die hellenistiese, wat sterk onder griekse invloed gestaan het en waarin die onsterflikheid die hoofgedagte was; en daarnaas die palestynse of egt joodse lyn, wat in voortsetting van die Oue Testament, alle nadruk gelê het op die geloof in en die hoop op 'n uiteindelike opstanding.

Paulus sluit biesonder nou aan, aan die openbaring van Baruch wat betref die opstanding [1]. In die „Wysheid van Salomo" en in die werke van Philo neem die probleem van die onsterflikheid 'n belangrike plek in, terwyl in die eers-genoemde die griekse dualisme van liggaam en siel aanvaar word. Die bespreking van allerlei probleme in verband met die mens, soos siel, onsterflikheid, opstanding, beeld van God, enz., het selfs in die Nuwe Testament ook weerklank gevind. Maar tog word dit vaak oordryf wanneer beweer word dat die Nuwe Testament vir 'n groot deel 'n ander antropologie vertoon as die Oue Testament en dat dit veral gevolg sou wees van hellenistiese invloed wat die laat-Jodendom ondergaan het. Daar was in die voor-christelike tyd naas die hellenisties-joodse rigting nog altyd die palestyns-joodse rigting, wat 'n voortsetting was van die outestamentiese gedagtewereld. Die Nuwe Testament het veel minder invloed ondergaan van die hellenisme as wat gewoonlik aangeneem word. Dat die hellenisme die destydse wereldbeskawing ook vir die Jodendom veel moes beteken het is wel te verstaan. Die feit alleen, dat Grieks die taal van die beskawing was, sê al veel. Met die Christendom is daar as-het-ware 'n nuwe wereld oopgegaan met nuwe voorstellings en nuwe waarhede en van die griekse terminologie is eenvoudig gebruik gemaak om hierdie nuwe gedagtes uit te druk. Dit was ook die geval met die antropologiese beskouings. Maar dat die gebruikmaak van gangbare griekse terminologie sou beteken, dat ook die joodse gedagtewereld helemaal vergrieks was, is beslis 'n dwaling. Daarvoor was die joodse volk te veel nasionalisties aangelê. Wel het daar 'n ontwikkeling plaasgevind, maar eintlik is die outestamentiese terme eenvoudig net in Grieks oorgesit; sodat ons met Wheeler Robinson [2] en Feine [3] die antropologiese beskouings van die Nuwe Testament moet sien as gefundeer op en as voortsetting van die van die Oue Testament. Vir נֶפֶשׁ kom ψυχή, vir רוּחַ, πνεῦμα vir לֵב kom καρδία in die plek.

Die antropologie van die Nuwe Testament kan hier vir die gemak in drie afdelings bespreek word: die sinoptiese, die paulieniese en die johanneïese antropologie. Dat hier verskille bestaan is wel waar, maar dat die verskille vaak oordryf is, is ook waar. Dis vaak alleen 'n verskil van aksent, hoewel daar ongetwyfeld veel meer probleme bestaan vir Paulus as vir die Sinoptisie. Van belang is vir ons hier weer die betekenis van siel, liggaam en gees en die verhouding tot mekaar, omdat dit vir 'n antropologiese verklaring van die beeld altyd betekenis het. Deur die Sinoptisie word die woord ψυχὴ (siel), volgens Wheeler Robinson [4] 37 keer

[1]) Ibid. 72.
[2]) Ibid. 71.
[3]) Paul Feine: Theologie des Neuen Testaments[4]. 1922, p. 271.
[4]) H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 78.

gebruik, waar dit 20 keer fiesiese lewe beteken, dus presies soos in die Oue Testament. In 11 gevalle sou dit dan staan vir die voortbestaan van die lewe na die dood, wat dus 'n helemaal nuwe element in die begrip siel moet beteken. Hierdie opvatting kan ons nie onderskryf nie. Van die 11 gevalle, wat hy ons opnoem [1], beteken almaal op een na, die fiesiese lewe en niks meer nie. In drie daarvan (Mat. 16 : 25, Mark. 8 : 35, Luk. 9 : 24) word ψυχή selfs in die staten-vertaling met „leven" oorgesit en tereg ook. Alleen Mat. 10 : 28 is onseker: „Vreest u niet voor degenen die het lichaam dooden, en de ziel niet kunnen dooden; maar vreest veel meer Hem, die beide ziel en lichaam kan verderven in de hel". Die gewone opvatting is dat siel hier, in elk geval, nie fiesiese lewe kan beteken nie en dat hier tog sprake is van 'n dualisme van liggaam en siel en van die bestaan van die siel sonder en apart van 'n liggaam. Hierdie teks is moeilik, maar ons meen tog, dat ook hier sprake is van die lewe of die lewensprinsiep net soos in die Oue Testament en in al die ander gevalle in die Sinoptisie. Die twede gedeelte van die teks sê dan ook dat God liggaam en siel — nie alleen die siel nie — kan verderf in die hel, m. a. w. die mens die dood, die ewige dood kan laat sterf. Die mens kan ook deur sy medeskepsel om die lewe gebring word, maar die lewe wat opgeoffer word in belang van die Ryk van Christus, word weer deur God opgewek in die opstanding. Hier word dus presies dieselfde gesê as in Mat. 19 : 39, 16 : 25, Mark. 8 : 35, en Luk. 9 : 24. Jesus het in sy prediking grote nadruk gelê op die waarde van die siel, maar tog daarmee nooit 'n dualisme van liggaam en siel bedoel nie, soos Wheeler Robinson (p. 81) dan ook erken. Die vlees is nie die vyand van die gees nie maar sy swakheid, die kant vanwaar die gevaar die maklikste dreig. Die siel het geen waarde nie los van die liggaam, as die lewensprinsiep wat nie vanself onsterflik is nie, maar wat met liggaam en al, deur God straks weer opgewek word in die opstanding van die dooies. Ook hier is dus geen voortbestaan van die mens of van die siel of die liggaam nie, buite die opstanding in Christus.

Die Sinoptisie — en so ook die evangelis Johannes — het hulle direk nie besig gehou nie met die beeld van God, hoewel die verhouding van die mens tot God altyd aan die orde is. Van hierdie antropologiese beskouings verskil Paulus eintlik nie, wel is daar by hom 'n verdere ontwikkeling en veral uitbreiding van terminologie, deurdat hy ongetwyfeld meer op die hoogte was met die griekse en hellenisties-joodse literatuur. Die paulieniese antropologie het vir ons hier veral betekenis omdat Paulus wel gehandel het oor die probleem van die beeld en daarom moet ons daar kortliks by stil staan, terwyl ons die johanneïese antropologie maar helemaal buite bespreking sal laat.

[1]) Ibid. 100 (voetnoot).

Soos reeds gesê, Paulus sluit as egte Jood met die Sinoptisie, in sy antropologiese opvattings, by die Oue Testament aan [1], die Oue Testament wat hy geken het deur middel van die Septuagint. In die plek van לֵב gebruik hy die woorde: καρδία, νοῦς en συνείδησις (hart, verstand en gewete); terwyl ψυχή vir נֶפֶשׁ gebruik word, πνευμα vir רוּחַ en vir בָּשָׂר σάρξ en σῶμα. Ψυχή het by Paulus geen vername rol gespeel nie en kom volgens Wheeler Robinson alleen 13 keer voor en ook maar in die outestamentiese sin van lewe of lewensprinsiep. Πνεῦμα is 'n moeiliker begrip by Paulus en het ook 'n belangriker rol gespeel, maar ook hier is geen growwe afwyking van die Oue Testament nie. Meestal beteken dit die Gees van God. Maar van gees by die mens kan ook sprake wees insover dit resultaat is van die onderwerping aan die leiding van die Gees van God, waardeur hy dan 'n geestelike of pneumatiese mens word. Ook die gebruik van die woord gees as sinoniem van siel en in verband met die psiegiese kragte is nie iets grieks nie maar sluit direk aan aan die Oue Testament. Van 'n trigotomie is daarom by Paulus ook geen sprake nie, ook nie in I Thes. 5 : 23 nie, net so min as in Luk. 10 : 27 en Deut. 6 : 5, waar „vermogen" feitlik staan in die plek van gees (רוּחַ).

„Vlees" word meestal gebruik in die sin van mens, menslike en natuurlike bestaan, sonder dat juis onderskeid gemaak word tussen liggaam en siel, presies soos in die Oue Testament ook al gebruiklik was. Soms staan dit vir die mens in sy sondige toestand teenoor God, in verset teen die wil en die Gees van God [3], maar soms gebruik Paulus die woord sonder om aan sonde te dink, soos die „vlees van Christus". Vlees is hier dus die tydelike en verganklike bestaan van die mens, liggaam en siel, terwyl op die voorgrond staan die gedagte aan die swakheid en verganklikheid as gevolg van die sonde. Die vleeslike mens sal dus as die natuurlike mens min of meer dieselfde beteken as die „psiegiese mens" in I Kor. 2 : 15, alleen dat in die laaste geval daar meer gedink word aan die sondige mens soos wat hy gebruik maak van sy psiegiese kragte en, buite die Gees en genade van Christus om, soek naar sy ewige geluk. In die teenstelling *vlees* en *Gees* staan vlees dus vir die psiego-fiesiese mens, soos wat Paulus hom ken d. w. s. sondig, sonder uitsondering en gevolglik met

---

[1]) Ibid. 104; P. Feine: Theologie des N. Testaments[4]. 1922, p. 271.

[2]) I Thes. 5 : 23 „En de God des vredes zelf heilige u geheel en al; en uw geheel oprechte geest, en ziel en lichaam worde onberispelijk bewaard in de toekomst van onzen Heere Jezus Christus."

Deut. 6 : 5: „Zoo zult gij den Heere, uwen God, liefhebben met uw gansche hart, en met uwe gansche ziel, en met al uw vermogen."

Luk. 10 : 27 (Mat. 22 : 37): „En hij antwoordende, zeide: Gij zult den Heere, uwen God, liefhebben, uit geheel uw hart, en uit geheel uwe ziel, en uit geheel uwe kracht, en uit geheel uw verstand; en uwen naaste als uzelven."

[3]) P. Feine: Theologie des N. Testaments. 272.

swakhede en gebreke beswaard; maar hier word geen dualisme van liggaam en siel bedoel nie en dan nog in die sin dat alleen die liggaam sondig sou wees. As Paulus onderskeid wil maak tussen die liggaamlike en die psiegies-geestelike dan spreek hy vaak van die „uitwendige" en die „inwendige" mens. Wáár Paulus die beeld van God sou gesoek het in die mens soos hierbo beskryf, as hy die beeld in die natuurlike mens wou soek, is moeilik om te sê, maar seker nie in die siel nie in teenstelling met die liggaam; veeleer in die pneumatiese aard van die pneumatiese mens d. w. s. in die hele menslike natuur insover die naar God gekeer is. Van betekenis sal, verder wees die verklaring van die skriftuurplase in die paulieniese literatuur en wat daarmee in noue verband staan.

Die gebruik van die woord „beeld" in *Hebr. 10 : 1* het niks te doen nie met Gens. 1 : 26, 27, maar is vir ons van betekenis insover die woordgebruik hier aansluit by die antieke sin van „beeld", deurdat beeld hier uitdruklik gebruik word in teenstelling met „skaduw". „Skaduw" of „skaduwbeeld" is wel in staat om iets te weerkaats van dat waarvan dit 'n skaduw is, maar tog blyk dit ook hier die teenoorgestelde te wees van die werklike beeld. Ook in Kol. 2 : 17 vind ons dieselfde gedagte uitgedruk, waar die kultiese praktyke maar die skaduw is van die toekomstige dinge, maar Christus is die liggaam, waar σῶμα (werklikheid) min of meer dieselfde betekenis het as εἰκών in Hebr. 10 : 1.

Ook in *Rom. 1 : 23* is daar onder „beeld" geen sprake nie van die gedagte wat in Gens. 1 : 26, 27 uitgedruk is, insover hier niks gesê word nie oor die verhouding van die mens tot God. Dis alleen 'n verwysing naar die heidense afgodediens, wat nie 'n bewys is nie dat hulle op die regte weg is naar God, dat hulle soek naar die ware God, waarin Israël en die christene hulle slegs voor is; maar dis 'n bewys dat hulle die kennis van God verloor het en dat hulle in die duisternis van hulle onkunde die maaksels van hulle eie hande, naas allerlei natuurvoorwerpe, aansien as God. Hier is nie net oortreding van die twede gebod nie, maar ook van die eerste.

Die perikoop Rom. 1 : 18—23 vereis egter nog om 'n verdere rede onse aandag. Aangesien die openbaring van God ons by dieselfde probleem bepaal as die van die beeld van God, insover die beeld van God die middel is waardeur God hom openbaar en aangesien die uitlêers meestal van opvatting is, dat in hierdie perikoop duidelik geleer word dat God hom in die natuur openbaar, is hier indirek wel sprake van die beeld. In vers 20 sou dan deur Paulus geleer word dat God, die Skepper, hom openbaar in die skepsel, waaronder die mens, natuurlik, die vernaamste is en daarom beeld van God moet wees. Hierdie verklaring is naar onse beskouing geen uitleg nie maar inleg, geen eksegese nie maar

epeksegese. Hier is geen sprake nie van 'n natuurlike openbaring — soms ook algemene openbaring genoem —; hier word nie geleer nie dat God naas Christus, sy Woord, sig ook nog in die natuur openbaar en dat Hy in sy wese ook daar wel te ken is en die kennis van God langs hierdie weg deur die kennis van die openbaring in sy Woord aangevul of ook vervang kan word. Openbaring is die bekendstelling van die transendente God. Hier in Rom. 1 : 20 is sprake van Gods voorsienigheid, die immanente God, insover sulk 'n term toelaatbaar is. Dis wel waar dat God sy skepsel versorg en in elke opsig onderhou tot in die fynste biesonderhede; maar daarin openbaar God hom nie, Hy stel hom daarin nie bekend nie. Om die God van die voorsienigheid te ken is as absolute vooronderstelling noodig die kennis van die God wat hom in sy Woord geopenbaar het en dit lees ons in vers 19. God het hom geopenbaar aan al die heidene wat onder Gods oordeel val, maar wanneer? dit word hier nie meegedeel nie. Maar tog, God het hom aan hulle geopenbaar, eers met die skepping, toe die mens geskape is „naar die beeld van God", „in ware kennis van God, geregtigheid en heiligheid"; maar later het God weer tot die mens gespreek en sig weer deur sy Woord bekend gemaak aan al die gelowiges van Adam af. Die nageslag van Noag, wat self 'n prediker van God was, het die kennis van God gehad. Onder die heidene val ook heel wat volke, wat tot die nageslag van Abraham, die vader van al die gelowiges, behoor en wat daarom nie te verontskuldig is nie vir die duisternis en onkunde waarin hulle leef. Die heidene word hier nie verwyt nie, dat hulle versuim het om God te leer ken uit die natuur — dit is veeleer die oorsaak van die oordeel wat op hulle rus — maar wel dat hulle die geopenbaarde godskennis verloor het, die geopenbaarde kennis van God, wat die mens, die gelowige, in staat stel om alles in die natuur, alles wat gebeur, ook in my eie lewe, te sien as die handewerk van die almagtige God.

Davidson [1] verwys in sy bespreking van die godskennis en die bron van die godskennis, naas andere skriftuurplekke in die Nuwe Testament, ook naar Rom. 1 en meen, dat hoewel die natuurlike teologie, volgens sy oordeel vir ons waarde het, die hele Skrif 'n openbaring van God in die natuur nie ken nie, sodat die natuur geen bron van godskennis kan wees nie. Wat die Bybel leer is nie dat die mens die natuur moet waarneem en bestudeer nie om daaruit te leer, dat God bestaan en hoe Hy bestaan, maar dat die mens wat God ken, wat weet wie en wat Hy is, die natuur moet waarneem en dit dan as sy handewerk moet erken. Die ver-

---

[1]) A. B. Davidson: The Theology of the Old Testament. 1916, p. 78—80. Davidson wat self nog groot gewig heg aan die natuurlike teologie en natuurlike openbaring, gee 'n uitstekende en eerlike beskrywing van wat hy in die Skrif op hierdie punt vind.

wysing naar die natuur is dus altyd iets vir die gelowiges, nie vir die ongelowiges nie. Rom. 1 : 18—23 leer dus nie dat God hom in die natuur openbaar nie, dus nie dat die kreatuur nie, ook nie die mens nie, die beeld van God is.

Ook *I Kor. 11 : 7* word vaak verstaan as verwysende naar Gens. 1 : 26, 27 en dan word daar ook gewys naar die heerser-mag wat volgens Gens. 1 : 28 aan die mens toevertrou is. In I Kor. 11 word nie geleer nie, dat die vrou nie mag spreek nie soos in I Tim. 2 : 12, maar dat sy, as sy spreek, met gedekte hoof moet spreek, wat 'n teken is van haar onderworpenheid aan die man. Die man weer mag nie met gedekte hoof spreek nie, [1] want hy is die beeld en die heerlikheid van God, wat, volgens Robertson [2] en Plumber, beteken dat hy die wil en die mag van die Skepper weerkaats. Hier word ook nie verwys nie naar Gens. 1 : 26, 27. Dat die man iets weerkaats (in teenstelling met die vrou) van die heersermag van God is in 'n sekere sin waar volgens die Skrif, maar dan is hy nog nie die beeld van God nie en wil dit ook nog nie sê nie dat hy dáárom geskape is „naar die beeld van God" soos dit in Gens. 1 : 26, 27 staan, waar daar nie van die man alleen nie, maar ook van die vrou sprake is. Daarby is die verhouding van die mens tot God hier nie aan die orde nie, maar wel die van die vrou tot die man, wat iets heel anders is. Hier sal beeld meer bedoel wees in die sin van skaduw en weerkaatsing.

I Kor. 15 : 49. In I Kor. 15 word gehandel oor die opstanding en in verse 35—58 oor die opstandingsliggaam. Hier word nie gehandel nie oor die noue relasie tussen mens en God, maar oor die teenstelling tussen die aardse liggaam en die hemelse en geestelike opstandingsliggaam en oor die relasie van die aardse liggaam van die sondige mens tot die liggaam van Adam en die relasie van die hemelse liggaam tot die geestelike liggaam van Christus. Die aardse liggaam dra die beeld van al wat aards is en dus net so verganklik en verderflik, maar die opstandingsliggaam, soos die van Christus, dra die beeld van die hemelse en onverganklike. Beeld beteken hier ook gelykheid; wat aards is, is aards en wat geestelik is, is geestelik en kan die een aardse dus wel die beeld wees van aardsheid in die algemeen en die een geestelike die beeld wees van die geestelikheid in die hemel. Hier is geen sprake daarvan nie dat iets aards gelijk kan wees aan iets hemels iets tydeliks gelyk kan wees aan iets ewigs.

[1]) Prof. van Veldhuizen (Tekst en Uitleg) wys daar op dat by die Grieke in Korinthe dit net andersom was as by die Jode, waar die man sy manlikheid en heersermag juis openbaar deur sy hoed op te hou.

[2]) Kommentaar op I Kor. (Intern. Crit. Commentary).

[3]) Calvyn wys daar met nadruk op dat hier geen sprake is nie van die orde in die geestelike Ryk van Christus, soos in Gal. 3 : 28, maar van die burgerlike orde. Beeld is daarom hier te verstaan van die huweliksorde. Van die kennis, onskuld en heiligheid word hier helemaal nie gespreek nie, maar van die uitnemendheid van die man bo die vrou.

Wat hier geleer word is juis dat die tydelike die beeld van die Ewige nie kan wees nie. Pas dit op Gens. 1 : 26, 27 toe, dan voel ons dat die skepsel die beeld van die ewige Skepper nie kan wees nie, ook nie die mens nie, tensy hy verewig en vergoddelik word. Hier word egter nie gedink nie aan Gens. 1 : 26, 27. Hier wordt nie gehandel nie oor die relasie van die gelowige tot God deur die middelaarskap van Christus, die Soon van God en dus self God. Hier is alleen sprake van die geestelike opstandingsliggaam van die gelowige, wat hy sal ontvang van Christus in ruil vir die aardse en verganklike liggaam, wat gelyk is aan die van die sondige Adam. Hierdie liggaam sal gelyk wees aan die geestelike liggaam van Christus, die Eersgeborene uit die dooies. Hier is wel sprake van gelykheid van 'n verhouding, maar dan van die geskape voortiepe tot die geskape natiepe. Naar sy Godheid is Christus Skepper-Heer, God, teenoor wie die geskape mens altyd as skepsel sal staan, ook dáár in die ewigheid. Dat die Skepper-Heer in sy goddelike natuur sig kon verenig met 'n skepsel-natuur is die grote wonder van Bethlehem en vir die mens sal dit steeds 'n onbegryplike wonder bly, onnarekenbaar ook daar in die ewigheid. Soos wat die gelowige 'n aardse liggaam het so ook Jesus en soos wat Hy 'n geestelike opstandingsliggaam van God ontvang het, so sal ook die gelowige 'n geestelike opstandingsliggaam van die Heer ontvang. Calvyn [1] wys daarop dat tussen die eerste en die twede liggaam geen essensieel verskil is nie, maar alleen 'n eksistensieele. Wat eers as aards en verganklik bestaan het, mag nou deur Gods genade as onverderflik bestaan. Barth [2] lê daar nadruk op dat die geestelike liggaam in volkome teenstelling staan tot die aardse, sodat die eerste uit die laaste nie kan ontwikkel nie. Die hoëre kan uit die laëre nie voortkom nie. En verder, dat die geestelike liggaam nie eers was nie wat weer in Christus herstel moet word. Die geestelike liggaam is nie die liggaam van Adam voor die sondeval nie, wat naar onse beskouing die konsekwensie moes wees as die beeld antropologies verklaar moet word d.w.z. 'n substansieele deel van die menslike wese was voor die val. Die geestelike liggaam sal wel ook deel wees van die herstelling van die skepping „naar die beeld van God", nie omdat Adam 'n geestelike liggaam had nie, maar omdat die mens in die val naar liggaam en siel versondig is en sonder die biologiese dood nie herstel kan word nie. Dat Adam dan nie die geestelike liggaam sou ontvang het nie sonder die biologiese dood, is nie die gevolg nie. Waarskynlik sou hy dan alleen verander geword het „in een punt des tyds" (I Kor. 15 : 52).

Rom. 8 : 29. Hier word naar onse beskouing, min of meer dieselfde gedagte uitgespreek as in I Kor. 15 : 49. Die vraag is hier waaroor dit

---

[1]) Calvyn: Kommentaar op I Kor. 15 : 49.
[2]) K. Barth: Auferstehung der Toten[2]. 1925, p. 120.

eintlik in vers 29 gaan. In die hele hoofstuk is sprake van die vernuwing van die gelowige deur die Heilige Gees. Daar is sprake van die tiepies vleeslike (menslike), wat sig aan die pneumatiese nie kan onderwerp nie. En daarom meen Barth [1] en andere dat in vers 29 gehandel word oor die geestelike dood, die afsterf van die oue mens en die vernuwing naar Christus. Christus is die dood der sonde gesterf en hierin is hy dan ook voortiepe en moet die gelowige aan Hom gelyk word. Ons kan ons met hierdie beskouing nie verenig nie. In hierdie hoofstuk is ook sprake van die opstanding, wat ook deel is van die algehele herstelling van die mens. So is van opstanding in verse 11 en 23 heel duidelik sprake. Beslissend is vir ons die laaste gedeelte van vers 29, „opdat Hij de Eerstgeborene zij onder vele broederen", wat ons direk aan Kol. 1 : 18 laat dink. Soos ons uit Kol. 1 weet, kan „Eersgeborene" onmoontlik slegs die betekenis van „eerste" hê. Dat Hy Eersgeborene is wil sê dat alles in en deur Hom geskape is en alle gelowiges in en deur Hom opgewek word. Hy is die Woord wat in die begin by God was en self God is en waardeur alles gemaak is. Hier is dus sprake van die opstanding en die geestelike opstandingsliggaam van die gelowige, waarin hy deur Gods genade aan Christus, naar sy menslike natuur, gelyk mag word. Hy is nie in die sondedood al die mense voorgegaan nie, maar daarin aan almaal gelyk geword. Hy is voorgegaan in die opstanding om dit ook vir die gelowiges moontlik te maak, nie om self op te staan nie, maar om opgewek te mag word. Dat hier sprake sou wees van 'n gelykwording aan die verheerlikte Heer, die Christus „in die vlees", sonder meer, is uiters bedenklik, is vermenging van tyd en Ewigheid en moet sonder verder te argumenteer afgewys word. Hier word in Rom. 8 : 29 dus ook nie gehandel nie oor die noue relasie tussen mens en God en oor die beeld van God soos in Gens. 1 : 26, 27. Die verhouding waar hier van sprake is, is die van die mens van die opstanding tot die Heer, sover sy menslike natuur aangaan; natuurlik sluit die psiego-fiesiese gelykwording aan die verheerlikte Heer, die afsterf van die sonde, die met Hom mee-gekruisigde dood nie uit nie, maar in.

Ook in *II Kor. 3 : 18* is die woord beeld nie gebruik nie in die sin van Gens. 1 : 26, 27. Hier word aan Gens. 1 ook nie gedink nie, maar wel aan Ex. 34 : 29, waar Moses in sy blinkende gelaat as-het-ware die heerlikheid van God weerkaats het. Dit was selfs so, dat Moses genoodsaak was om sy gesig met 'n sluier te bedek vir die volk. Deur die Gees van God mag ook die gelowiges gemeenskap oefen met die verheerlikte Heer. Hulle mag in die gees ook die heerlikheid van die opgestane en verheerlikte Heer aanskou. Maar die Heer is ook die Gees van vryheid

[1]) K. Barth: Der Römerbrief[2]. 1929.

en die gelowiges hoef hulle aangesigte die een vir die ander nie te bedek nie en hulle mag almaal hoe langer hoe meer, van die heerlikheid van hulle Heer weerkaats, presies soos Moses. Dit kan gebeur wanneer daar hoe langer hoe meer 'n geestelike verandering tot stand kom. Hoe meer die pneumatiese mens opleef en die plek van die psiegiese natuur inneem, hoe meer sal die gelowige die heerlikheid van Christus, as die Hoof van die Gemeente weerkaats. Elke gelowige sal as lid van Christus' Gemeente, d. i. sy Liggaam, deel in die heerlikheid van die Hoof van die Liggaam. Hier is in 'n sekere sin wel sprake van die relasie van die gelowiges tot die Hoof van die Gemeente, d. w. s. insover ook hulle mag deel in sy glorie, maar 'n gelykwording van die mens, ook as herbore skepsel, aan die Soon van God word hier nie geleer nie. Die beeld is hier nie die beeld van God nie maar van Christus en die beeld bestaan in die heerlikheid wat Hy van die Vader ontvang het. Sekerlik word hier nie geleer nie dat die mens die beeld van Christus is, nog minder die beeld van God. Dat Christus naar sy verheerlikte mensheid die protiepe is vir die gelowige, word deur Paulus duidelik geleer soos in I Kor. 15 : 49 en Rom. 8 : 29 hierbo, maar in hierdie teks is daar direk nie sprake van nie, omdat ons nie kan sien nie dat beeld hier sonder meer staan vir Christus, veeleer is dit die glorie waarmee Hy as die verheerlikte Heer omring is. Calvyn meen dat hier sonder meer sprake is van die beeld van God soos in Gens. 1 : 26, 27. Dat die skepping „naar die beeld van God" weer herstel word deurdat die gelykvormigwording aan die beeld van Christus tegelykertyd die herskepping beteken „naar die beeld van God", wil ons hom toegee en word ook deur Paulus geleer, maar nie in II Kor. 3 : 18 nie. Hier is Christus voortiepe van die gelowige, wat God nie kan wees nie en daarom Christus naar sy goddelike natuur ook nie.

In ons volgende skriftuurplek *Kol. 3 : 10* [1], waar van beeld sprake is, is daar wel 'n direkte aansluiting aan Gens. 1 : 26, 27 en so ook in Jak. 3 : 9 waar die woord „gelykenis" gebruik word en sonder enige omskrywing alleen naar Gens. 1 verwys word. In *Ef. 4 : 24*, 'n parallelle teks van Kol. 3 : 10, is ook sprake van die herskepping van die mens, maar die woord „beeld" is hier uitgeval en lees ons slegs „naar God" [2]. Hierdie uitdrukking kan onmoontlik vir ons die betekenis hê van gelyk-

[1]) Ook in Clemens 33 : 4, 5 (sien „N. Testamentliche Apokryphen", 'n vertaling deur Edgar Hennecke. 1904, p. 100) word daar gespreek van die beeld van God in aansluiting aan Gens. 1 : 26, 27. Deur heurdie outeur word gespreek van die „afbeelding" van „sy beeld", wat as eksegese van Gens. I bedoel moet wees. Verder word nog in Barnabas 5 : 5 en 6 : 12 (sien vertaling van Hennecke p. 154 en 155) Gens. 1 : 26, 27 ook aangehaal. Ook die skrywer van die brief aan Diognetus (sien W. Bauer: Wörterbuch zum Neuen Testament[2]. 1928, p. 344) verwys naar onse bekende teks.

[2]) Vgl. hier Hermann Olshausen: Biblischer Commentar über Sammtliche Schriften des Neuen Testaments. 1840, Band IV, p. 255.

wording van die nuwe mens aan God. Dit sou in stryd wees met die godsbeskouing van Paulus, egte Jood en seun van die Oue Testament soos wat hy was. Dit wys ons hier dat die woord „naar" (κατά) nie die betekenis van „gelykheid" kan hê nie, maar relasie, betrekking, geestelike verband moet aantoon. Dit lê nadruk op die feit dat die herskepping naar die beeld sowel as die skepping, van God kom en as enigste sin het dat die anders nietige mens deur Gods genade, tot God in relasie kom te staan en in die geluk en vrede begin te deel wat God vir diesyne voorberei het. „Naar" of „ooreenkomstig" moet dus veeleer beteken: „in relasie met, in betrekking tot, in afhankelikheid van"; dit is die betekenis in Ef. 4 : 24 en dit moet ook die betekenis wees, in Gens. 1 : 26, 27. Daarom gee κατά θεόν uiting aan dieselfde gedagte as κατά εἰκόνα θεοῦ. Die beeld is immers dat wat aan God wesensgelyk is en waarin en waardeur Hy hom openbaar.

Kol. 3 : 10 is vir ons van groot betekenis insover hier van tweërlei sprake is: eerstens, die aflê van die ou, sondig, menslike natuur en die aanneem van die nuwe mens d. w. s. die sedelik-geestelike vernuwing en, twedens, dat dit hier in verbinding gebring word met die skepping „naar die beeld van God". In hierdie teks vind ons dus die verbinding van Gens. 1 : 26, 27 met die vernuwing in Christus waarvan ook in II Kor. 5 : 17, Kol. 1 : 16—20, Gal. 3 : 27, Ef. 4 : 24 en meer ander plekke in die briewe van Paulus sprake is. Ons vind dus hier die herstelling in Christus van dat wat met die skepping gestel is. In teenstelling met Baljon [1] meen ons dat ἀνα in ἀνακαινούμενον wel 'n bepaalde klem het. Hier is wel sprake van 'n vroeëre toestand. Dit word ook bevestig deur die woorde, „naar het beeld van Hem die hem geschapen heeft", wat hier as 'n indirekte aanhaling (van Gens. 1 : 26, 27) gesien moet word, die gewone manier waarop Paulus sy gedagtes aan die Oue Testament verbind. Ons kan dit nie anders sien nie dan dat Paulus hier met opset verwys naar die skepping van die eerste mense „naar Gods beeld". Die probleem van die skepping „naar Gods beeld" wat sedert die apokriefa en pseudepigrafa en veral by Philo Jedeus, probleem geword is, vind Paulus in de vernuwing „in Christus" opgelos. Αὐτόν staan vir „mens" (ἄνθρωπον), die mens soos God hom geskape het en hy „in Christus" herskep word; terwyl ὅπου in vers 11 natuurlik verwys naar die nuwe mens, wat tot kennis van God vernuw word en nie naar εἰκόνα nie.

Van verdere betekenis is hier dat by die vernuwing naar die beeld van die Skepper, toegevoeg word: „tot kennis". Kennis (ἐπίγνωσις) beteken hier veel meer dan gewone kennis, dis kennis van God; maar kennis van

---

[1]) J. M. S. Baljon: Commentaar op de Brieven van Paulus (Kol.) 1907, p. 309.

God is, soos Davidson aantoon [1], 'n term wat veel omvattend is. Dit sluit ook in dat God met die mens en die mens met God gemeenskap hou, dat God die mens aanspreek en sig aan hom openbaar, sig aan hom kenbaar maak. Kennis van God veronderstel dus 'n persoonlike woordrelasie met God, waarby God die mens seën en van hom verwag om Hom te dien en as God te eer en te verheerlik; waarby aan die mens beloftes gemaak word, beloftes wat ook volbring word. So beteken die gewone uitdrukking, „kennis van die ware God" vir Israël die diens van die ware God. „Niemand kent den Zoon dan de Vader, noch iemand kent den Vader dan de Zoon en dien het de Zoon wil openbaren" (Mat. 11 : 27). Hierdie kennis van God die Vader of van God die Soon is nie 'n vanselfsprekende besit van die mens nie; hierdie kennis bestaan alleen by God self en by diegene aan wie die Soon dit openbaar. Ook hier is geen sprake nie van 'n kennis van God uit die natuur, uit die geskiedenis of uit die diepte van die mensesiel self. Die enigste bron van godskennis is die openbaring in en deur Gods Woord, die Woord wat in Jesus vlees geword het. Paulus het hier dus as eerste kenmerk van die skepping „naar die beeld van God", die godskennis in sy gedagte en die godskennis veronderstel (Mat. 11 : 27) die openbaring van God deur die Soon. Hier het die gereformeerde vaders ook aangesluit toe hulle die oertoestand van die mens voorgestel het as, „naar het beeld Gods geschapen, versierd in zijn verstand met ware en zalige kennis van zijnen Schepper en van andere geestelike dingen...... (Dordtsche Leerregels III—VI : 1).

Calvyn soek in hierdie verband maar weer naar die beeld van God in die natuurlike gesteldheid van die siel: „Dat beeld Gods is in de gansche ziel, als niet alleen de rede en het verstand maar ook de wil recht is" [2]. Tog is die beskouing van die beeld hier nie juis antropologies nie in die gewone sin van die woord, insover hy hier die beeld nie soos elders nie soseer in die siel en sielekragte soek, maar in die gesteldheid daarvan; dus meer in wat hy elders die bonatuurlike gawe noem in onderskeiding van die natuurlike. Hy vul self verder aan: „Bovendien leeren wij hieruit welke het beeld Gods is, dat by Mozes gemeld wordt, te weten de rechtigheid en de zuiverheid der gansche ziel, zoodat de mensch de wijsheid Gods, zijn rechtvaardigheid en goedheid, als in een spiegel voor oogen stelt" [3]. As hier nog sprake moet wees van die mens of die menslike siel as die beeld van God dan kan dit alleen as skaduwbeeld wees d. w. s. insover die geestelike mens die geestelikheid en die heerlikheid van God weerkaats. Dus iets anders as waaroor in Gens. 1 : 26, 27 gehandel word.

---

[1]) A. B. Davidson: The Theology of the Old Testament[3]. 1916. Hy gee op p. 73—82 'n uitstekende beskrywing van die „kennis van God".

[2]) Calvyn: Uitlegging op de Zendbrieven van Paulus, vertaald door A. M. Donner. Deel IV, p. 215.

Dat die mens die geregtigheid en die heerlikheid van God weerkaats is nie daaraan toe te skryf nie dat hy beeld van God is, maar dat hy geskape is en herskep mag word „naar die beeld van God".

Op die vraag wat en wie die beeld van God is in Kol. 3 : 10, loop die antwoorde nog al uiteen. Die meeste soek, natuurlik, in die mens self, deurdat beeld hier as skaduwbeeld opgevat word. Olshausen [1] besluit uit Kol. 1 : 15 dat Christus die beeld van God is, insover Hy protiepe van die gelowige is. Hy sal dus bedoel die Christus naar sy menslike natuur, die „Zoon des menschen". So ook Chrisostomus (volgens prof. Biesterveld [2]) en die alexandrynse skool. Beeld is hier seker nie as skaduwbeeld te verstaan nie, nie as die onwerklike nie, wat maar 'n weerkaatsing van die werklikheid is (Hebr. 10 : 1) en kan daarom nie van toepassing wees nie op Christus soos in Kol. 1 : 15. Dat Paulus in Kol. 1 : 15 Christus die beeld van God noem en twee hoofstukke verder onder beeld weer die mens sou bedoel, sou vir die Kolossense erg verwarrend gewees het, tensy hy alleen die historiese Jesus in die oog had, wat onaanneemlik is.

Kol. 1 : 15. In verband met Kol. 3 : 10 het ons al reeds gespreek oor wat dáár indirek, maar in Kol. 1 : 15 direk gesê word. Die vraag is hier in welke sin Christus die beeld van Die o n s i e n l i k e G o d kan wees. As Hy die hoof en die Eersgeborene van die hele skepping sowel as van die herskepping of vernuwing is, as die hele Godheid in Hom woon, dan kan hy onmoontlik net 'n skaduw van God wees. As Hy die beeld van God is, die Werklikheid, die Liggaam en nie die skaduw nie, dan sluit die gedagte hier direk aan by die Oue Testament, waar beeld ook nie maar net 'n skaduw beteken nie, maar 'n deel, 'n stuk, die inkarnasie is van dat waarvan dit 'n beeld is n.l. van God.

Volgens Abbott [3] kan hier nie alleen sprake wees nie van die λόγος ἄσαρκος. Die tyd van die werkwoord is teenwoordig en wys op 'n voortduring en net so ook in II Kor. 4 : 4. Maar dan is seker hier die λόγος ἄσαρκος nie uitgesluit nie. In elk geval is hier sprake van die goddelike natuur van Christus, dus die λόγος ἄσαρκος sowel as die λόγος ἔνσαρκος maar nie van die λόγος κατά σαρκά nie. Vir Paulus bestaan daar haas geen verskil nie tussen die Christus voor en die Christus na die menswording. In al twee gevalle is Hy Heer—God. (Kol 1 : 15—20). Hy sien die Christus op sy paraboliese baan; van die Ewigheid gekom het Hy in die menswording die tyd aangeraak om met sy verheerliking en hemelvaart weer naar die Ewigheid trug te keer. Hier is Christus dan die beeld van die

---

[1]) Hermann Olshausen: Biblischer Commentar über Sammtliche Schriften des Neuen Testaments. Band IV, p. 255 en 401.
[2]) P. Biesterveld: Colossensen. 1908, p. 350.
[3]) T. K. Abbott: Colossians (Intern. Critical Commentary).

onsienlike God. Hy het God aan ons geopenbaar: „Die My gezien heeft, die heeft den Vader gezien" (Joh. 14 : 9). Vir die gelowige is Hy dus die openbaring van God. Die probleem van die beeld is hier dus ook die probleem van die openbaring. God openbaar sig in en deur sy beeld, aan sy skepsel. So sê Olshausen [1] ook, dat in die woord „beeld" die wesensgelykheid van die Soon met die Vader uitgedruk word. Maar as hy dan daar aan dink dat ook die mens die beeld van God is, kan hy die moeilikheid vir hom alleen oplos deur die mens die beeld van God in „afgeleide sin" te noem. Die mens moet dan die beeld van die beeld wees, want volgens hom staat daar in Kol. 3 : 10 dat die mens die beeld van Christus is. Hierdie oplossing is vir ons onaanneemlik. Dit veronderstel slegs 'n kwantitatiewe verskil tussen Christus en die mens. Hy is een van ons, slegs meer en meer volmaak.

Paulus het in hierdie christologiese uiteenzetting, wat die terme betref, waarskynlik uitgegaan van heidense dwaallerings van hellenistiesjoodse en oriëntalistiese oorsprong, wat in Kolosse verkondig was. Christus die Hoof van alles het hulle van sy betekenis beroof (Kol. 2 : 19) deur Hom nie as God en aan God gelyk te sien nie. Sy algenoegsaamheid as Verlosser van die wereld is in woord en daad in twyfel getrek. Daarom wil hy hier, veral die verhouding van Christus aantoon tot God: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου en tot die wereld πρωτότοκος πάσης κτίσεως (die Eersgeborene van al die skepsels). Die twee word hier as-het-ware in een asem genoem, sodat ons daaruit die noue verband moet sien tussen „beeld" en „Eersgeborene", wat feitlik Skepper beteken. Volgens Dibelius [2] is εἰκών spreekwoordelik vir die openbaringsgedagte, sodat beeld en openbaring onlosmaaklik aan mekaar verbonde is; en verbind ons dit weer met die skeppingsgedagte soos in Kol. 1 : 15, dan sien ons dat „beeld", „openbaring" en „skepping" (of herskepping) altyd saam moet gaan. Origenes, Athanasius, Christostomus" [3] en ander niceense en naniceense vaders het dan ook geleer dat soos wat die argetiepe (God) onsigbaar is so ook die beeld. Die opmerking van Calvyn dat hulle dit maar net gedoen het om 'n bewys te vind vir die godheid van Christus, is seker nie ernstig te neem nie. Dat hier wel deeglik grond is vir die godheid van Christus is buite twyfel en stem volkome ooreen met die proloog van die Johannes Evangelie. Die Christus „in die vlees" is nie *waar te*

---

[1]) Biblischer Commentar, Band IV, p. 333.

[2]) M. Dibelius: An die Kolosser (in „Handbuch zum Neuen Testament", uitgegee deur Hans Lietzmann) aparte uitgawe in 1927. Dibelius gee in verband met die christologiese perikoop Kol. 1 : 15—20 twee belangrijke „Exkurse", met heel wat godsdienshistoriese gegewens in verband met die terme „beeld" en „Eersgeborene".

[3]) T. K. Abbott: Colossians (Intern. Crit. Com.). 210. Volgens Calvyn (Kommentaar op Kol. 1 : 15) het Chrisostomus dit selfs ontken dat die skepsel die beeld van die Skepper genoem kan word.

neem nie maar alleen in die geloof te aanvaar, hoewel Hy tog ook nie los te maak is nie van die Christus „naar die vlees", die historiese Jesus. Die tydelike kan immers die Goddelike nooit uitbeeld nie, maar dat wat ewig en goddelik is, wel.

Abbott siteer drie plekke uit verskillende werke van Philo Judeus waar van die Logos sprake is as die beeld van God [1]. Nou weet ons dat die inhoud van die term „Logos" by Johannes 'n andere is dan by Philo, maar tog staan die terminologie hier nie los nie van die gebruik by Philo en die verband tussen die johanneïese literatuur en die christologiese gedagtes van Kol. 1 en 2 is opvallend. By sommige griekse skrywers [2] word van die son selfs gespreek as van die beeld van God, wat volgens Hehn [3] nie los staan nie van die semietiese spekulasies, waar die son en die sterre, die koning en die priester, beelde van God is.

Dat Paulus, wat op die hoogte was met die joods-hellenistiese en selfs griekse literatuur, hier in Kol. 1 : 15 die woord „beeld" gebruik in die sin soos dit by Philo en ander antieke skrywers voorkom, wat op hulle beurt weer aansluit by Gens. 1, is hoogswaarskynlik. Paulus gee hier antwoorde op vrae en oplossings aan bekende probleme, soos wat sy gebruik van die woord „beeld" in Kol. 3 : 10 dan ook laat blyk. Afgesien van ander skriftuurplekke staan in Kol. 1 : 15 duidelik dat Christus die beeld van God is en, gelet op die verband waarin dit voorkom en die relasie tot die Evangelie van Johannes, sou dit ons eerder verbaas het as dit daar nie gestaan het nie. Hier is sprake, nie van die betrekking van die mens tot God nie, nie van die skepsel tot die Skepper nie, maar van die relasie van die ewige Woord van God tot God self. Wanneer oor die verhouding van die mens tot God gehandel word, staan daar dat hy geskape is (Gens. 1 : 26, 27) of herskape is „naar die beeld van God".

Calvyn sê in hierdie verband heel tereg dat Christus die beeld van God is, omdat Hy God aan ons openbaar en ons God as-het-ware in 'n spieël laat aanskou, ons d. w. s. die gelowiges: „Niemand heeft ooit God gezien; de eeniggeboren Zoon, die in den schoot des Vaders is, Die heeft Hem ons verklaard (Joh. 1 : 18)". Maar as hy dit daarop aan Chrisostomus betwis dat die skepsel geen beeld van God kan wees nie, dan kan hy dit alleen doen, wanneer hy onder beeld Gods, die mens, iets heel an-

---

[1]) By M. Dibelius (An die Kolosser, Epheser, an Philemon, p. 7) vind ons die volgende citaat oor die Logos: καὶ γαρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύετε.

[2]) Vgl. Walter Bauer: Wörterbuch zum Neuen Testament[2]. 1928, p. 344. Dat volgens Bauer, „Wysheid van Salomo" 7 : 26 sou leer dat die Wysheid beeld is van God, is o. i. nie juis nie. Daar staan dat die Wysheid beeld is van Gods goedheid (vgl. Charles: Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Vol. I, p. 547) en dit is iets anders.

[3]) Johannes Hehn in „Festschrift Sachau", uitgegee deur Gotthold Weil 1915, p. 50.

ders verstaan as onder beeld Gods wat Christus is. So sê hy ook verder dat geen kreatuur in staat is nie om van God af te beeld wat Christus van Hom kan afbeeld en afgebeeld het. Ons vrees dat ook hier maar slegs 'n kwantitatiewe onderskeid gemaak word tussen die mens en Christus, skepsel en Skepper. Volkome kan ons onderskryf wat prof. Biesterveld [1] sê dat Christus die beeld van God is van Ewigheid tot Ewigheid, in sy preëksistensie, in sy eksistensie en in sy posteksistensie. Hy kan as die beeld van God, die Vader aan die gelowiges openbaar. Hy is aan Hom wesensgelyk en kan Hom verteenwoordig: dit lê alles ook in die woord εἰκών opgeslote [2]. Maar ook Biesterveld wil naas Christus die mens, as geestelike wese, sien as beeld van God. Ons mag hier vra: maar as die mens dan die beeld van God is omdat hy 'n redelik-geestelike wese is, waarom die Engele dan nie? Tog wil Biesterveld onderskeid maak tussen die mens en Christus, wat beide beeld van God is; natuurlik, want dit is noodzaaklik en dan sê hy [3] dat Christus die beeld van God is „by uitnemendheid" en dat die mens dit is „by analogie". Ook hier het ons slegs 'n kwantitatiewe onderskeid tussen mens en Christus as beeld en openbarer van God. Die tydelike kan immers van die Ewige geen analogie wees nie. 'n Analogie kan ons alleen gebruik om in onse besinning op die openbaring, die Ewige te benader.

In *II Kor. 4 : 4* het ons 'n ander skriftuurplaas by Paulus, waar Christus direk die beeld van God genoem word. Dit gaan hier oor die waarheid dat Christus God geopenbaar het aan die gelowiges, aan die wat kan sien en in die sin is Hy dan beeld van God net soos in Kol. 1 : 15, waar Hy die beeld van die „onsigbare" God is. Hierdie openbaring wat Paulus moet verkondig, is nie vir iedereen nie. Daar is die sodaniges wat verblind is en wat nooit sal sien nie. Hier blyk dit weer dat *beeld van God* geneem moet word in verband met die *openbaring van God*. Dat wat God openbaar is 'n beeld van God. Is die mens beeld van God, dan moet hy ook die wese van God kan openbaar. En openbaar God hom in die mens en in die natuur, dan wil dit sê dat ook die mens en die natuur beeld van God moet wees.

Van betekenis is verder nog Hebr. 1 : 3 insover dit hier gaan oor die verhouding van Christus tot God die Vader en daar verband op te merk is met Joh. 1 : 1—3 en Kol. 1 : 15—20. Die terme wat hier gebruik word om die innige wesensverband aan te toon tussen Vader en Soon, ἀπαύγασμα en χαρακτήρ, is hier anders maar het min of meer dieselfde betekenis as εἰκών en ὁμοιοῦσις, צֶלֶם en דְּמוּת; terwyl χαρακτήρ deur die staten-vertalers ook heel juis met „beeld" oorgesit is. Christus word hier

---

[1]) P. Biesterveld: Colossensen 1908, p. 129.
[2]) Ibid. 131.
[3]) Ibid. 132.

genoem die afskynsel van die heerlikheid van die Vader en die beeld van sy wese. Onder die eerste term kan ons nog dink aan 'n skaduwbeeld, maar dan kom al dadelik die woorde van Hebr. 10 : 1 en Kol. 2 : 17 ons weer voor die gees, dat Christus nie die skaduw nie, maar die Werklikheid is. Die voorstelling wat die werklikheid ons gee is helemaal anders dan die wat ons van 'n skaduwbeeld kry. Skaduwbeeld mag wel die betekenis hê van heenwysing naar die werklikheid maar is tog nie deel nie van die werklikheid self, is self geen werklikheid nie, wat met die begrip „beeld" in die bekende pregnante sin wel die geval is en ook met die terme in Hebr. 1 : 3. Daar is geen wesensrelasie tussen skaduwbeeld en die werklikheid nie, maar tussen „beeld" en dat waarvan dit 'n beeld is, wel.

Waar Paulus, wat die term beeld betref, in Kol. en II Kor. oor Philo heen gryp naar die outestamentiese terminologie om die verhouding aan te dui tussen Vader en Soon, daar neem die outeur ook hier terme van Philo, die „Wysheid van Salomo" en ander laat-joodse literatuur oor [1]. In „Wysheid" 7 : 25, 26 word ook van die Wysheid gespreek as, „die onvermengde emanasie van die Almagtige en die afskynsel (ἀπαύγασμα) van die Ewige Lig". In dieselfde sin word hierdie woord ook by Philo gebruik en so ook die woord χαρακτήρ. So spreek hy van die univers as: διον ἁγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου (de Plant. 12). Die menslike gees omskryf hy as: τύπον τινά χαρακτήρα θείας δυνάμεως (Quod deter. pot. ins. Sol. 83) [2] en op dieselfde manier van die Logos [3]. Beide woorde moet 'n voorstelling gee van die origineel-werklike, maar beteken veel meer, iets anders as skaduwbeeld, net soos dit die geval is met die terme „beeld" en „gelykenis" by die Semiete, waar daar sprake is van wesensrelasie en wesenskontinuiteit.

Ὑποστάσις beteken „wese" of „essensie" en kom in veel opsig ooreen met δόξα, heerlikheid wat op meer dan een plek in die briewe van Paulus, 'n biesonder pregnante betekenis het en eintlik die „karakter", die „natuur" en „aard" van God beteken [4]. Volgens Moffat het die kerkvader Laktantius (in die begin van die 4de eeu n. Chr.) hierdie terminologie as volg uitgelê: „Die Vader is as-het-ware die oorvloeiende fontein en die Soon soos 'n stroom wat daaruit voortvloei; die Vader is soos die son en die Soon 'n uitstralende straal". Vir ons ondersoek naar die bete-

---

[1]) Hierdie verband met die laat-joodse literatuur word o. a. ook verdedig deur Moffat („Hebrews" in „Intern. Crit. Com.") en is o. i. moeilik om te weerlê.

[2]) Die sitate is oorgeneem uit James Moffat: „Hebrews" (Intern. Crit. Com.) p. 6. Vert. „Sulk n' afskynsel van die heiliges (of heilige dinge), 'n afbeelding van die argetiepe"; „'n sekere stempel en beeld van goddelike mag".

[3]) Philo kan die mens vergelyk met die Logos, omdat die Logos maar feitlik die ideaal-geestelike is in die mens. Dit is by Johannes en Paulus beslis nie die geval nie en vandaar dat die twee onvergelykbaar is.

[4]) James Moffat: Hebrews (Intern. Crit. Com.) 7.

kenis en inhoud van die beeld van God, is hierdie verband wat ons sien tussen die spreek van God „deur die profete" (v. l) en die spreek van God „deur die Soon", van grote betekenis. Dit gaan eintlik oor die wyse waarop God sig bekend stel aan die gelowiges. In verse 1 en 2 heet dit dat Hy tot ons gespreek het deur sy Woord. Die Woord was gegee, eers aan die profete, siende op die Oue Testament en die openbaring daarin vervat, maar ten laaste het God gespreek deur sy eniggebore Soon, wat die Woord self is. In vers 3 word verder uitgewei oor die Soon. Hy is die afskynsel van Gods heerlikheid en die beeld van sy wese. Hier is dus sprake van Gods openbaring in Christus, soos wat haas alle kommentatore dan ook gesien het. God spreek in sy Woord tot die gelowiges, die Soon van God is die Woord self en die Soon is ook die openbaring van God. Dit beteken dus dat God hom openbaar in sy Woord, die Woord waarvan die profete onder die Oue Verbond die draers was, maar wat in Christus vlees geword het. Openbaring van God is dus woordopenbaring d. w. s. openbaring in objektiewe sin. Daar is ook nog subjektiewe openbaring, die toeëiening van die Woord deur die Heilige Gees, maar daarvan is hier nie sprake nie. Aan die objektiewe openbaring in die natuur of geskiedenis of in die menslike gees, of selfs aan die moontlikheid daarvan, het die outeur hier nie gedink nie.

Calvyn merk hierby nog op dat die outeur nie wou spekuleer nie oor die aard van die gelykheid tussen Vader en Soon, maar „alleen ons geloof heeft willen bevestigen met vrucht en nuttigheid, opdat wij leeren zouden dat God ons niet anders geopenbaard is dan in Christus", en verder „omdat God in Zichzelven voor ons onbegrijpelijk is, zoo verschijnt ons zijn gedaante nergens anders in dan in Zijn Zoon". Van 'n openbaring van God behalwe in Christus, dus ook in natuur, geskiedenis en mensegees [1], weet Calvyn in hierdie verband ook nie. Sonder en buite die ewige Woord van God, die Woord wat vlees geword het in Christus Jesus, is daar geen bron van godskennis nie. „Beeld" sê Calvyn verder, „beduidt een levende gedaante van het verborgen of onzienlijke wezen Gods" [2]. Calvyn laat ons hier dus sien: in die eerste plek, dat dat, wat beeld van God genoem kan word, God werklik naar sy wese openbaar, aan ons bekend stel, ons God, soos in 'n spieël laat sien, soos hy dit elders uitdruk; in die twede plek, dat die beeld van God beteken 'n lewende gedaante van die wese van God. Dat God sig dan nog sou openbaar in die natuur of in die mens, en die natuur so met mens en al beeld van God moet wees, moet hier dan eintlik wegval. Wat God aan ons openbaar noem Calvyn, sy lewende beeld. As Christus die beeld van

[1]) Die uitdrukking is van Emil Brunner: „Der Mittler". 12 (voetnoot).
[2]) Die sitate is uit Calvyn se kommentaar op Hebr. Vertaling van A. M. Donner: Uitlegging op de Zendbrieven. Deel VII. 18 en 19.

God is en die mens is dit ook, wat is dan die verhouding tussen Christus, die Soon van God en die mens as skepsel van God? Is Christus dan maar kontinueus met die mens, die oneindige verlenging van die eindige mens? Hier is 'n oneindige probleem ontstaan en Calvyn voel dit en wou hom daarom op die een of ander manier daarvan rekenskap gee. Hy los die probleem op deur Christus te sien as die „uitgedrukte lewende" beeld van God en die mens as „nagemaakte" beeld van God. Hy voel dus die groot gevaar. Maar hoe moet ons hierdie onderskeiding van Calvyn verstaan? Van waarde kan dit alleen wees as dit 'n absoluut kwalitatiewe wesensverskil aandui, soos wat die Skepper van die skepsel en die Ewigheid van die tyd verskil. „Nagemaak" moet dan beteken: dat wat onwerklik is, wat in 'n onwesenlike, in 'n nie-substansieele relasie staan met God en maar slegs „nagemaak" is, „naar die beeld van God". Dan is ons by Gens. 1 : 26, 27, juis waar ons moet wees. Die „lewende" beeld is dan as-het-ware die verbinding tussen die nagemaakte beeld — wat in die grond geen beeld is nie — en God self; dan het ons hier by Calvyn 'n suiwer teologiese verklaring van die beeld van God. Maar dit kan ook wees dat hier net 'n kwantitatiewe verskil bedoel is en ons hier dus dieselfde oplossing gegee word as deur Olshausen met sy onderskeiding van w a r e beeld van God en beeld van God in a f g e l e i d e s i n; of soos deur Biesterveld met sy onderskeiding van b e e l d G o d s b y u i t n e m e n d h e i d en b e e l d G o d s b y a n a l o g i e; of deur die gewone gereformeerde onderskeiding van a d i k w a t e en i n a d i k w a t e beeld van God. Hierdie soort van oplossing is vir ons onaanneemlik, omdat dit staan op die standpunt van die identiteit en wesenskontinuiteit van die gelowige met Christus, van mens met God, van skepsel met Skepper. Dit is òf godveragting òf mensvergoddeliking òf albei, dis afgodediens en vreemd aan die christelike geloof.

Die saak skyn dus so te staan. In Genesis word die woord „beeld" gebruik om die noue relasie aan te toon waarin God die mens tot sig gestel het met die skepping; om die speciale plek aan te wys wat die mens in die natuur moet inneem as die vernaamste onder die skepsels. Die term was eie aan al die semietiese volke, wat duidelik blyk uit die oudste literatuur wat ons het. Die „beeld" van God was dat wat die plek van God kan inneem en ook die mens met God moet verbind, omdat „beeld" nie maar 'n skaduw van God is nie maar 'n werklikheid en 'n verteenwoordiger van God; en dit skyn of sulk 'n god soms geen bestaan had nie los van sy beeld, of dan alleen in die buurt waar die beeld staan, wat die oorsaak was van die ontstaan van soveel lokale gode. Die beeld was dus die skakel tussen mens en God, maar soms ook oerbeeld waarnaar en veral waardeur, die mens gemaak is, op so'n

wyse dat ook hy beeld van God kan wees en deel kan hê aan die goddelike natuur. Dit het ooral by die immanente godsbeskouings van die heidense volke gepas, maar nie by die transendente godsbeskouing van Israël nie, hoewel ook Israël bewus was van 'n biesondere relasie waarin die mens en veral die volk tot God staan. Die transendente godsbegrip het meegebring dat substansieel 'n absolute skeiding tussen God en mens bewaar is. Die skakel tussen mens en God kon hier nie eenswesens wees nie met God en mens tegelyk, want die mens is nie beeld van God nie wat ook deel moet wees van sy wese. Israël was sig daar bewus van dat hierdie oneindig grote God, wat alles maak en gemaak het alleen deur die krag van sy Woord, so onbegryplik en so verhewe, tog ook weer soos in 'n grote godswonder en genade (Ps. 8), met die mens bemoeienis kan hou, hom kan aanspreek, met hom in gemeenskap kan tree. Die algemeen semietiese terminologie is van gebruik gemaak om hierdie relasie uit te druk, maar dan is die mens nog nie die beeld van God nie, maar gemaak d e u r die beeld[1] en n a a r die beeld van God, d. w. s. só dat hy deur die beeld van God in betrekking staan tot God. Van die transendensie van God was Israël bewus, maar ook van die gemeenskap wat Hy hou met sy volk. So was dit sedert die skepping want so het God die mens gemaak. Soos by die Semiete in die algemeen het ook by Israël die beeld die band gelê, die relasie tot stand gebring tussen mens en God, maar wie of wat hierdie beeld is word nie gesê nie en wie of wat hierdie relasie met die hoogverhewe God tot stand bring en staande hou, word nie nader omskryf nie. Dit is vir Israël 'n probleem gewees waarvan die oplossing eers langsaam sou nader om eindelik volkome opgelos te word wanneer die Woord vlees geword is. Die antwoord op die vraag wie en wat die beeld van God is, kan dus alleen van die openbaring van God in Christus gegee word, in Hom is die raaisel opgelos. Eers onder die apostoliese getuie van d i e W o o r d v a n G o d kan ons soos in 'n koor hoor, dat Jesus Christus nie alleen die Verlosser is nie van die gevalle mens, die Hersteller en Wederoprigter van wat eers was maar daarna vervalle is en die Voleindiger van die werk van God; maar ook dat „de wereld door het Woord Gods is toebereid"; dat die Woord „de Eersgeborene aller schepsel" is d. w. s. dat „door Hem alle dingen geschapen zijn, die in de hemelen en die op de aarde zijn"[2].

As die Woord van God nie vlees geword was nie sou die mensheid steeds in stikdonkerheid geleef het en dan was die raaisel van die skepping van die mens „naar die beeld van God" 'n ewige raaisel en ge-

---

[1]) 'n Gedagte wat ook by die Babiloniërs voorgekom het, waar Ea, as die beeld, ook die skepper van die mens, ja selfs van die gode is. Vgl. Johannes Hehn: Zum Terminus „Bild Gottes", in Festschrift Sachau. 1915, p. 41 en 45.

[2]) Hebr. 11 : 3, Joh. 1 : 2, 3 en Kol. 1 : 15, 16. respektieflik.

heim gebly. Die skepping van die mens „naar Gods beeld" kan alleen van uit de vernuwing „naar Gods beeld", die algemene openbaring alleen van uit die biesondere openbaring benader en verstaan word. So weet die Christendom, so weet die christelike kerk en die christelike geloof alleen van een oplossing van al die probleme van die menslike geslag en hierdie oplossing is aan een naam verbonde, die naam: Jesus Christus die Heer; „de Middelaar Gods en der menschen".

HOOFSTUK III.

DIE VERKLARINGS VAN DIE BEELD VAN GOD DEUR DIE KERKVADERS.

§ 6. Algemeen.

Die christelike leer van die mens soos ons dit in die Nuwe Testament vind is in kern joods-israëlieties en wat nuw is, mag alleen as konsekwente ontwikkeling van die israëlietiese beskouings gesien word. Maar al dadelik het dit in aanraking met die grieks-romeinse wereldbeskawing gekom wat 'n heel ander lewensbeskouing en wereldbeskouing had. Hierteen moes dit posiesie kies, 'n eindelose stryd het gevolg, wat nie in elke opsig vir die christelik-joodse opvatting 'n oorwinning meegebring het nie. Dat daar veel in die griekse geleerdheid was, waar die Christendom aansluiting by kon vind, is waar, maar die verskille, wat van fundamentele aard is, is nie altyd skerp genoeg gesien nie en gevolglik is daar vaak meer vanuit die grieks-romeinse wereld oorgeneem as wat wenslik was vir die Christendom, wat in uitgangspunt israëlieties was. Tog is die Christendom van die eerste eeue nie 'n sinkretisme van joodse en griekse invloede gewees nie. 'n Sinkretisme sou ons iets in die lyn van philonisme gelewer het, iets soos wat die gnostiek in werklikheid was, alleen dat in die gnostiek meestal 'n sterk oriëntalistiese element ook aanwesig was.

Dis wel waar wat Pfleiderer [1] van die griekse filosofie sê, dat dit die betekenis van die menslike lewe en persoon op die voorgrond geplaas het en ook die noue relasie aangetoon het tussen die menslike siel en God, maar dat dit van voorbereidende betekenis vir die christelike leer was, is 'n verkeerde voorstelling van sake. Die betekenis wat Jesus self aan die menslike persoon geheg het, is konsekwent in die outestamentiese lyn en daarby was die grond van die waardering van

[1] Otto Pfleiderer: Vorbereitung des Christentums in der Griechischen Philosophie. p. 72, aangehaal deur Wheeler Robinson in sy „The Christian Doctrine of Man". p. 151.

die menslike lewe, hier van 'n heel ander aard, veeleer die teenoorgestelde dan by die griekse filosofie. Die israëlieties-christelike belangstelling [1] in die menslike natuur is konkreet en sinteties, die van die Grieke abstrak en analieties; die griekse metafiesika is dualisties en stel stof en gees teenoor mekaar, die Jode is teïsties en maak alleen die teenstelling: God en mens, Skepper en skepsel. By Plato het ons ook nog 'n psigologiese dualisme, waar die liggaam feitlik die kerker van die siel is; by Israël staan op die voorgrond die eenheid van die psiego-fiesiese mens, hoogstens 'n tweeledigheid maar geen teenstrydigheid van liggaam en siel nie. Die neo-platonisme, die religieuse konsekwensie van die griekse filosofie, het die ou griekse dualisme van vorm en stof, tot 'n dualisme van God en wereld, die Oneindige en die eindige, goed en kwaad, gemaak. Van dit alles is in die Nuwe Testament geen spoor nie. Tussen die griekse en joodse opvatting van vryheid is 'n fundamentele verskil. Die metafiesiese vryheid is volgens die Griek deel van die mens wat naar sy siel ident is met die goddelike Gees en dus aan sigself sy ontstaan en bestaan te danke het; hy is as-het-ware sy eie skepper; hy is van niemand en van niks afhankelik nie. Van natuur is die siel onsterflik en aan geen grens van ruimte en tyd gebonde nie. Die Jood sien die psiego-fiesiese mens as skepsel van God en die vryheid wat hy besit het en ooit weer mag besit, is die vryheid van die genade, die vryheid wat hy nie naas en teenoor God het nie, maar in God, in die betrokkenheid op die wil van God as sy lewensnorm. Die psiegiese vryheid, die vryheid en onafhanklikheid van die onsterflike siel teenoor die verganklike liggaam, is by Israël onbekend. Die sedelike vryheid waar die Griek zoo trots op was, het ook in die bybels-christelike beskouing van die mens geen plek nie. Hierdie vryheid is met die sondeval verlore gegaan en wat daarvoor in die plek gekom het is die genade van God in Christus. Sonder nadere omskrywing kan ons dus sê dat die menslike vryheid die griekse voorstelling en ideaal van die mens is en die goddelike genade die geopenbaarde waarheid is van die Christene. Aan die metafiesiese afhanklikheid van God het buite die gnostisie (vir sover hulle christelik genoem kan word) niemand in die christelike wereld in beginsel ooit getwyfel nie, maar of die konsekwensies van 'n metafiesiese vryheid altyd konsekwent afgewys is, is wel die vraag. Wat betref die vryheid van die siel teenoor die liggaam en sy oorlewing van die liggaam en so ook wat betref die vryheid van die siel teenoor die kwaad, het die griekse beskouing altyd 'n geweldige invloed op die christelike dinkers uitgeoefen. Die groot stryd van die kerk van meer dan 1000

[1]) W. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 152 vv.

jaar was die stryd tussen vryheid en genade, 'n stryd wat vir Rome eindelik beëindig is met 'n kompromie tussen natuur(vryheid) en genade.

Die langdurige konflik tussen joods-christelike en griekse elemente is in die twede eeu n. Chr. 'n stryd gewees teen die griekse gnostiek. In die vyfde eeu was dit 'n stryd teen die pelagianisme, wat in beginsel die verdediger was van die griekse, natuurlike vryheid. Die oorwinning van die „alles is genade" van Augustinus was nie blywend gewees nie. Daarnaas het nog altyd 'n semi-pelagianisme bly bestaan om eindelik in Rome oorheersend te word. Vir 'n groot deel het Thomas van Aquino in die 13de eeue weer truggegryp naar Augustinus, al was dit dan ook met die hulp van die aristoteliaanse wysbegeerte, terwyl Augustinus hom filosofies meer aan Plato gehou het. Maar die grote teenstander van Aquinus n.l. Duns Skotis, was weer 'n verdediger van die menslike vryheid volgens semi-pelagiaanse opvatting. Op die konsielie van Trent in 1547 is die stryd in Rome beëindig met 'n vredesluiting tussen die dominikane, die volgelinge van Thomas en die franciskane, die eintlike skotiste en verdedigers van die vryheidsbeginsel van die mens naas die genade van God. Skynbaar was dit 'n oorwinning vir die augustinianisme, maar in werklikheid was die kompromie hier 'n oorwinning vir die semi-pelagianisme [1]. Die hervormers is in eintlike sin die voortsitters van Augustinus geword. Die kernprobleem van die religie was dus al die jare deur die probleem van die verhouding van die mens tot God, die probleem van die mens wat geskape is „naar die beeld van God", die probleem van die menslik-natuurlike vryheid en die genade van God.

Dat die kerkvaders die griekse metafiesiese vryheid van die mens en die identiteit met God verwerp het, maar nie al die konsekwensies daarvan nie, blyk veral uit die psigologie of leer van die siel, waar die griekse invloed altyd sterk gebly het, sodat die kerkvaders hier 'n standpunt oor die algemeen ingeneem het, wat naar onse beskouing

---

[1]) Vgl. H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. p. 211, waar hy aantoon: (a) dat die augustiniaanse uitdrukking van „geskape in" in verband met die oorspronklike staat van Adam, verander is in „gestel in", wat opening gelaat het vir die skotistiese uitleg dat die mens die oorspronklike geregtigheid nie as 'n genadegawe van God by die skepping ontvang het nie, maar later eers as 'n verdienste in besit gekry het; (b) dat die thomistiesaugustiniaanse opvatting van die „concupiscentia" (vleeslike begeerte) verwerp is en die skotis vry was die erfsonde eenvoudig te sien as die afwezigheid van die mens se oorspronklike geregtigheid; en (c) dat die verandering wat daar gekom het met die sondeval nie verklaar moes word nie as bedoelende die uitwissing van die vrye wil van die mens, maar slegs as 'n verswakking van die wil. Hierdie laaste is 'n duidelike handhawing van die semi-pelagianisme, wat mens, soos Loofs in sy dogmengeskiedenis aantoon, met reg ook semi-augustinianisme kan noem.

in stryd is met die spesifiek bybelse of israëlietiese opvatting van die mens. Vir die Griek was die siel meer produk van die wereld, bestemd om die wereld te ken en te verander, vir die Jood was die siel net soos die liggaam skepsel van God. Die Griek kon dus die siel, metafiesies vry soos dit is, nie as sterflik en eindig dink nie, maar oneindig soos God; want in die grond was dit goddelik. Dit is nie die lewe self nie, maar veeleer die gewer van die lewe aan die liggaam. Deur die Jood word die siel gesien as die lewe van die liggaam, die lewensprinsiep wat net soos die liggaam skepsel is van God. Die siel is nooit skepper nie, nooit dat wat die lewe meedeel en skenk nie, maar dat wat die lewe self is. Deur die kerkvaders is tussen hierdie twee uiteenlopende beskouings kompromies van allerlei aard tot stand gebring. Hoe die ontstaan van die siel ook al gesien is, op een punt was daar ooreenstemming en dit is dat die siel 'n eie bestaan kan hê, los en afgesien van die liggaam. Die siel word hier dus net soos by die Grieke gesien as 'n selfstandige substansie, wat nie noodsaaklik deel hoef te wees nie van 'n psiego-fiesiese wese, maar wat slegs in die liggaam inwoon en daarna die liggaam kan verlaat om dan selfstandig sy lewende bestaan elders voort te sit. Daar is tekens, veral by Irenêus en Tertullianus, dat mens sig ingespan het om die joodse antropologie nie sonder meer los te laat nie, maar ons sal nie oordryf nie wanneer ons sê, dat hoe verder mens van die apostoliese eeu geraak het hoe minder spore van die joodse antropologie te sien is.

Grote verskille in die patristiese antropologie is ontstaan naarmate mens sig in die griekse filosofie aan die stoa of hoofsaaklik aan Plato georiënteer het. Vir die stoa is die siel die fynste onderskeiding van die goddelike vuur, wat die laaste beginsel van die heelal is. Hierdie siel word met die geslagte voortgeplant, net soos die liggaam. By Plato is die siel die beweger van die liggaam, ongebore, sonder begin, maar ook sonder end. Telkens neem dit sy intrek in 'n ander liggaam. Vandaar dat kennis slegs herinnering kan wees. Die siel bestaan eintlik uit drie dele: 'n goddelik onsterflike deel aan die een kant en aan die ander kant 'n sterflik geestelike deel met die instinktiewe begeertes en verlangens as 'n derde deel. By Plato het Origenes met die alexandrynse skool aangesluit soos wat Tertullianus hom weer aan die stoa georiënteer het. Origenes leer 'n trigotomie en Tertullianus 'n digotomie.

Wat die ontstaan van die siel betref al die eeue deur, was daar drieërlei beskouing onder die kerkvaders. Origenes het konsekwent platonies 'n preëksistensie geleer, wat in 543 te Konstantinopel egter as ketters veroordeel is. Tertullianus was tradusianis, soos wat die stoa ook geleer het. Maar dat hy hom hierin noodsaaklik aan die stoa georiënteer het, soos Wheeler Robinson meen te verdedig, is nie seker

nie. Dit blyk dat Tertullianus hom so nou moontlik aan die joods-bybelse antropologie gehou het en dat hy die tradusianisme ook daar as 'n noodsaaklike vooronderstelling gesien het. Vir Augustinus sou 'n tradusianisme tot groot nut gewees het by die verklaring van die erfsonde, maar tog skyn dit of hy uit vrees vir materialisme [1] 'n tradusianisme van die hand gewys en 'n kreasianisme aanvaar het. Seeberg [2] meen egter dat Augustinus nooit tot beslissing gekom het nie. Die kreasianisme wat in teenstelling met die voortplanting van die siel wat God met Adam geskep het, die gedurige skepping van steeds nuwe siele by elke geboorte leer, is afkomstig van die latynse kerkvader Laktantius in die begin van die vierde eeu. So leer Hierónimus dat God elke dag nog besig is om siele te maak en na hom is die kreasianisme in die kerk algemeen geword. Laktantius het geleer dat 'n liggaam wel in staat is om 'n liggaam voort te plant, maar die een siel kan die ander nie voortbring nie. Ons sien hier dus dat by die kerkvaders die siel beslis posiesie inneem teenoor die liggaam en dat dit as 'n selfstandige grootheid naas en teenoor die liggaam gesien word. Dis ook nie meer die mens as psiego-fiesiese wese nie, wat voortgeplant word, maar alleen 'n sielloos liggaam. Die siel kom van buite om slegs in die liggaam te woon, maar moet daarvoor eers deur God geskape word. Op die vraag wanneer die siel in die liggaam ingeskape word is meestal geantwoord: by die geboorte, wanneer die asemhalingsproses begin, wat meebring, dat die siel met die lewe, wat lank voor die geboorte reeds waarneembaar is, niks te doen het nie.

Soos wat die patres in verband met die ontstaan van die mens, liggaam sowel as siel, oor die algemeen uitgegaan het van Gens. 1 : 26, 27 en Gens. 2 : 7 en dit gesien het as skepsel van God in die tyd, so was Gens. 1 : 26, 27 ook die uitgangspunt van die beskouings oor die mens in sy oorspronklike staat. Die mens is deur God goed geskape, „naar sy beeld" en „naar sy gelykenis". Oor wat die inhoud van hierdie terme moet wees, was vaak heel wat verskil van oordeel, maar in die algemeen is die mens gesien as die beeld van God en veral insover hy 'n redelik-geestelike wese is en persoonlike vryheid besit. So lees ons van Justinus die Martelaar: „In die begin het God die menslike geslag gemaak, met die vermoë om te dink en die waarheid te kies en te doen wat reg is, sodat al die mense voor God sonder verontskuldiging staan; want hulle is gebore as redelike en dinkende wesens" [3]. Hierdie sitaat is 'n deursny weergawe van die algemene beskouing. Dit was die tyd van die apologete, toe die Christendom vaak as 'n

¹) Vgl. H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 1926, p. 162.
²) Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1895, I. 272.
³) Apologia I: 28. Gesiteer deur Wheeler Robinson p. 164.

filosofiese stelsel teen die heidense filosowe verdedig is en die verdedigers daardeur vaak van die heidense filosofie meer oorgeneem het as wat wenslik was. Tertullianus het naas die psiegiese as ooreenkomende met God ook die fiesiese in die beeld ingesluit, wat egter deur die skool van Alexandrië en deur Augustinus verwerp is. Meestal is daar onderskeid gemaak tussen „beeld" en „gelykenis". Origines het „beeld" opgevat as redelik-natuurlike gelykheid en „gelykenis" as sedelik-religieuse gelykheid met God. Dit kom ooreen met die verklaring van die beeld wat finaal deur Rome aanvaar is, waar „beeld" op die natuurlike gawe sien en „gelykenis" op die bonatuurlike genadegawe. Op Irenëus, Tertullianus en Augustinus kom ons later trug. Wat die verval van die beeld betref is algemeen uitgegaan van die ongehoorsaamheid van Adam in die Paradys. Met die verval van die beeld word ook verbonde die sterflikheid van die menslike geslag. Maar hier is dit veral waar daar 'n verskil ontstaan is tussen die oosterse en westerse vaders. Die griekse vaders was meer georiënteer aan die griekse filosofie en het in verband met die leer van die erfsonde vaster gesit aan die vryheid wat die mens van natuur eie is. Vir die westerse vaders en daaronder Augustinus veral, was met die sonde alles verlore. Vir die oosterse kerk was Adam feitlik die eerste in 'n lange reeks van sondaars, waarvan die sterflikheid die gevolg was vir die hele menslike geslag. Justinus skyn selfs die algemeenheid van die dood nie aan die val te wil toeskryf nie [1]. Vir die westerse vaders is die hele menslike natuur in Adam verderf. Hy het gesondig en daardeur sy natuur verderf en so al wat uit sy geslag gebore word. Van vryheid kan daarom buite Christus geen sprake wees nie. Die enigste vryheid is die vryheid van die gelowige, wat nie uit verdienste nie maar deur Gods genade in Christus weer opnuw geskep word „naar gods beeld", deur die Gees van God herbore word. Die oosterse vaders was dan ook in meer dan een opsig konsekwent grieks en kon van die natuurlike vryheid van die mens geen afstand doen nie op grond van die persoonlike verantwoordelikheid, wat anders onverklaarbaar sou word. Dat die pelagianisme hier later makliker ingang kon vind is daarom ook goed te verstaan.

Ook wat die toekomsgedagte betref was daar onderskeid tussen oos en wes. Die griekse vaders het as die vernaamste gevolg van die val, die onsterflikheid gesien; en in ooreenstemming hiermee het die verlossing ook veral bestaan in die verlossing van die dood. Die westerse vaders het 'n veel dieper sedelik-religieuse betekenis geheg aan die sonde sowel as aan die verlossing. Wat die onsterflikheid in verhou-

[1]) Vgl. Ibid. p. 166. Wat egter van Athanasius en ander griekse vaders nie waar is nie.

ding tot Christus betref, het 'n groep o. a. Justinus, Tatianus, Irenêus, Laktantius en andere, dit gesien as 'n gawe aan die siel wat deur God in Christus uit genade geskenk word, terwyl die oorgrote meerderheid van die kerkvaders, oos sowel as wes, die onsterflikheid gesien het as onvervreembaar en as natuurlike besit van die siel. Die laaste is veral sterk verdedig deur Tertullianus en Origenes. Volgens Origenes sal die liggaam wat in die stof opgelos is, waaruit dit oorspronklik gevorm was, „weer opstaan uit die aarde en naar die verdienste van die inwonende siel, die heerlikheid van 'n geestelike liggaam ontvang" [1]. Hierdie geestelike liggaam moet vir die opvatting van die siel by Origenes eintlik as oorbodig gesien word, maar hy moes voorsiening maak vir die tiepies joodse beskouing van die opstanding uit die dood. Dit is die geval min of meer by al die kerkvaders. Die opstanding uit die dood, wat van israëlietiese oorsprong is, word op allerlei wyse ineengesmelt met die griekse natuurlike en onvervreembare onsterflikheid van die siel. Dat dit moeilik kon, is te verstaan, aangesien die twee gedagtelyne nie naas nie, maar teenoor mekaar staan.

By dit alles is in die hele patristiese denke geen erns gemaak nie met die „beeld van God", wat te verstaan is, gesien die antropologiese verklaring, en hier meestal 'n psiegies-antropologiese verklaring, wat daar van die beeld van God gegee is. Van die pregnante betekenis van die woord, soos in Gens. 1 en in die briewe van Paulus, 'n betekenis waarvan die oorsprong in die semietiese lewens- en wereld-beskouing gesoek moet word, is hier haas geen spoor te ontdek nie. Beeld het hier soms die betekenis van wesensbeeld onder invloed van die griekse filosofie en soms die betekenis van skaduwbeeld alleen. Dit weerkaats die wese van God, God openbaar hom in die beeld wat nie soseer die mens is nie as die siel, die siel wat 'n selfstandige bestaan het of kan hê, los van die liggaam, al was dit dan nie voor die liggaam nie, dan tog nadat die liggaam, die enigste sterflike en verganklike iets in die mens, gesterf het. Die siel i s nie eintlik die lewe of die lewensprinsiep van die liggaam of van die mens nie, maar die siel h e t 'n liggaam waar dit in woon en wat dit beheers en as 'n instrument gebruik. Die siel is as redelike en vrye selfstandige wese die beeld van God, al het die natuurlike vryheid by Augustinus by wie die paulienies-israëlietiese opvatting 'n vernuwing ondergaan het, weggeval. Hierdie antropologiese beskouings is in 'n groot mate 'n erfenis van die heidens-griekse filosofie, 'n verswakking van die joods-christelike opvatting, wat, gesien die stryd wat die kerk moes stry, wel te verstaan, maar bitter te betreur is. Die metafiesiese vryheidskonsepsie van die Griek, insover die mens meer

[1]) De Principiis. III: 6 : 5.

skepper as skepsel is, naas, of met, ook teenoor God, het die kerkvaders wel algemeen verwerp, maar nie die konsekwensies daarvan nie [1]. Die identiteitsgedagte kom hier telkens om die hoek loer en is in die pelagianisme en semi-pelagianisme altyd 'n dreigende gevaar gebly vir die christelike antropologie. In die eerste eeue het die joodse antropologie nog van betekenis gebly, wat te sien is aan die pogings wat daar vaak aangewend is om daarvoor 'n plek in te ruim naas die tiepies griekse opvatting, in dieselfde sisteem. Tot sover die vaders in die algemeen. Kortliks moet ons nog meer in biesonderhede stil staan by wat geleer is deur Irenêus, Tertullianus en Augustinus.

Van betekenis is hierdie drie persone vir ons veral omdat ons hulle nie anders kan sien nie as in noue aansluiting aan die joods-nuwtestamentiese gedagtelyn en veral by die apostel Paulus. By die eerste twee het die paulinisme met krag deurgewerk, terwyl dit by Augustinus wat 'n paar eeue later geleef het, 'n soort van wedergeboorte ondergaan het [2], veral wat betref die leer van die sonde en genade.

§ 7. Irenêus.

Irenêus maak nie die indruk nie dat hy 'n groot dinker was, in elk geval nie soos Tertullianus nie en nog minder soos Augustinus. Sy gedagtegang is moeilik om te volg. In die eerste plek, omdat die werke van hom wat bewaar gebly is [3], vir die grootste deel gerig was teen die gnostisie en daarom meer antiteties is, waardeur ons vaak naar 'n eie konstruktiewe uiteensetting tevergeefs by hom soek. Ten twede omdat by hom antropologies die griekse gedagtelyn naas die nuwtestamenties-paulieniese lyn loop, sonder dat hy dit tot 'n konsekwente sisteem verwerk het [4]. Van betekenis is hy tog insover hy in hoofsaak in sy

[1]) Vgl. wat Wheeler Robinson (p. 171) sê, dat die griekse kerk veral tog 'n praktiese teenstelling tussen liggaam en siel aangeneem het, wat uitkom in die strenge opvatting van die askese, in die selibaat, selfkastyding, ens. Daar was altyd 'n sterke neiging om sedelike kwaad as sinlikheid te verklaar. Die vrijheidsgedagte van die siel sit hier agter alles. Die oosterse vaders het anders as die westerse, die vrye keuse van Adam gesien as deel ook van sy hele nageslag. Hier is verwantskap, nie met die manicheïsme nie, maar met die neoplatonisme. Die neoplatonisie het van die opvatting van Plato van die materie as „onwerklik" wel gemaak die materie as „kwaad", maar dan nie in 'n aktiewe sin nie, maar passief, wat by die manicheïsme nie die geval is nie, waar die kwaad net so aktief is as die goeie.

[2]) H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 156.

[3]) „Adversus Haereses"; alleen in Latyn bewaar gebly. Dit bestaan uit vyf boeke gerig as apologeet teen die ketters van die twede eeu, veral teen die gnostikus Valentinus en sy volgelinge. Met „Die aanwysing van die apostoliese verkondiging" en enkel andere fragmente — die enigste tetiese werk wat van Irenêus bewaar gebly is — is die „Adversus Haereses" deur H. U. Meyboom in Nederlands vertaal en later uitgegee in vyf dele, 1918—1920. Daar bestaan ook engelse en duitse vertalings.

[4]) Irenêus neem ook ten opsigte van die oosterse en westerse vaders 'n dub-

teologie egt paulienies is en Paulus ook biesonder nou op die voet volg, maar vaak ook weer sonder sig rekenskap te gee van sy standpunt, sodat hy soms die indruk maak dat hy Paulus maar half begryp het. So blyk ook vaak sy eksegese van outestamentiese skriftuurplekke erg onbevredigend te wees.

Ook hy gaan uit van die skepping van die mens deur God en wel „naar sy beeld" en „naar sy gelykenis"[1]. Soos meer die geval was by die kerkvaders, maak Irenêus ook onderskeid tussen „beeld" en „gelykenis". „Naar die beeld van God" is die mens gemaak met die skepping en „naar die gelykenis van God" moes hy nog word, deurdat hy in 'n sekere sin nog onvolmaak was[2]. „Naar die beeld van God" is die mens gemaak as siele-wese, terwyl hy siel en liggaam besit. Teenoor die siele-mens staan die geestelike mens, wat geestelik geword is deur die Heilige Gees. Die geestelike mens is die mens wat geskape is „naar Gods gelykenis". Die redenering van Irenêus kom dus hierop neer, dat die mens geskape is „naar die beeld van God" en herskape word „naar die gelykenis van God". So skyn die voorsetsel „naar" by hom „deur middel van" te beteken. So lees ons in „Adversus Haereses" V : 6 : 1 dat God die boetseersel d. i. die mens naar sy liggaam, „pasklaar maak naar die gedaante van en beantwoordende aan sy Soon", en in V : 16 : 2 „In die verlede is wel beweer dat die mens naar Gods beeld geskape is, maar dit is nooit aangetoon nie. Die Woord naar wie se beeld die mens geskape is, was naamlik nog onsigbaar". By die skepping is die mens geskape naar die beeld van die Woord, wat toe nog onsigbaar was, maar met die herskepping word die geestelike mens herskep naar die gelykenis van die Woord wat vlees geword het en die Heilige Gees. Dis moeilik om te sê wat die konsekwensies van hierdie gedagtegang is, maar seker is dit, dat Irenêus hier wil aansluit by Paulus en in die gedagte het, dat Paulus Christus die beeld van God noem, die nuwe mens geskep word deur die beeld van God en dat die vernuwing en omkering ook deur die Heilige Gees moet plaas vind.

bele posiesie in. Dit kom groteliks deur sy lewensloop. Hij is in die ooste in Klein Asië gebore en in sy jeug vaak onder die gehoor van Polikarpus gewees in Smirna, van wie hy veel indrukke in sy lewe meegeneem het. Sy arbeidskring was egter in die weste, in Gallië waar hy tot aan sy dood in 202 n. Chr. biskop van Lyon was. Hij is moeilik met die oosterse vaders te klassifiseer en net so ook by die westerse. Hy neem meestal in sy antropologie, sowel as in sy beskouing oor die „beeld" en „gelykenis" 'n eie posiesie in.

[1]) Adversus Haereses. V: 6: 1.

[2]) Met Wheeler Robinson (p.165) moet ons van Daubanton (Theol. Stud. 1891, p. 223) verskil wat betref die uiteensetting van Irenêus van die verskil tussen „beeld" en „gelykenis" volgens sy „Adv. Haereses" V: 6: 1. Dis 'n misverstand dat Irenêus die „beeld" in die liggaam sien en die „gelykenis" in die gees of siel van die mens. Die onderskeiding van Irenêus kom ooreen met die van Origenes en was mede-uitgangspunt vir die latere skolastiese onderskeiding.

Hy wil dus die Logos as die beeld van God sien en ook as betrokke by die skepping. Hierdie skepping „naar die beeld" is egter nie as volmaak bedoel nie, maar deurdat die Logos vlees geword is en die Gees uitgestort is, kan die mens vergeestelik en so volmaak word deur die Heilige Gees, wat die geestelike vernuwing tot stand bring om so 'n sekere gelykheid met die Gees te vertoon; maar dan verder ook nog deur die vleesgeworde Logos met 'n geestelike opstandingsliggaam opgewek te word en so met Hom 'n sekere gelykheid te vertoon. Ons sien dus dat hier van 'n verval van die beeld geen sprake is nie, omdat daar van die sondeval geen melding gemaak word nie. Dit alles is 'n mooi verklaring, maar nie volgens wat ons lees in Gens. 1 nie, waar daar in een asem sprake is, van „beeld" en „gelykenis" en dan in verband met die skepping, wáár aan 'n herskepping of volmaking deur die Heilige Gees, nie gedink is nie. Insover daar by Irenêus die gedagte kan wees dat die mens deur middel van die Logos geskape is en deur middel van die Heilige Gees en die vleesgeworde Logos herskep word, kan ons sy verklaring 'n teologiese verklaring noem; maar insover hy tog weer naar iets in die mens soek b.v. sy psiegiese of geestelike natuur, moet dit neerkom op 'n antropologiese verklaring. Hy wil in die mens iets vind waarin hy op die Soon van God of op die Heilige Gees en daarmee ook op God gelyk. Sy verklaring van „beeld" kan ons dus 'n psiego-fiesies-antropologiese verklaring noem en sy verklaring van „gelykenis" 'n pneumaties-antropologiese, insover dit deur die pneumatiese mens in sy pneumatiese natuur vertoon word.

Sy begrip van die siel is net so moeilik. In V : 6 : 1 word ons geleer dat die mens nie uit siel of liggaam bestaan nie maar uit siel en liggaam, wat konsekwent israëlieties is, soos wat Irenêus ook konsekwent digotomies is. Die sterflike mens moet aan God gehoorsaam wees en gehoorsaam bly om onsterflik te word [1]. Kinders word met melk gevoed, maar in Christus word die mens met die volmaakte brood gevoed, wat ook die onsterflikheidsbrood [2] is. „Soos wat Christus in die selfstandigheid van sy vlees opgestaan het, so sal God ook ons opwek deur sy krag" [3]. Hieruit blyk dus, soos elders ook, dat die oorlewing van die siel bo die tydelike bestaan uit, nie aan die skepsel en ook nie aan die siel inherent is nie, maar gawe van God is, „Die lewe is nie uit ons nie, ook nie uit onse natuur nie, maar kragtens Gods genade word dit verleen"; „die siel self is geen lewe nie maar het deel aan die lewe, wat deur God gegee is" [4]. Die gedagte aan die lewe in elke opsig as gawe

---

[1]) Vgl. Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, I. 1895, p. 81.
[2]) Adversus Haereses IV: 28: 1.
[3]) Ibid. V: 7: 1.
[4]) Ibid. II: 34: 3 en 4.

van God is israëlieties en so ook die opstandingsgedagte op grond van die opstanding van Christus suiwer paulienies, maar dat die „siel nie die lewe is nie maar slegs deel het aan die lewe" is nie israëlieties nie maar grieks.

In II : 33 : 5 leer Irenêus duidelik dat die mens nie alleen liggaam nie, maar ook siel besit deur middel van die krag en genade van God, maar uit die gevolgtrekking wat hy maak blyk dit, dat die siel nie in dieselfde sin skepsel is nie as die liggaam. Deur griekse invloed besit die siel ook skeppende krag waardeur dit, nie die lewe of lewensprinsiep van die liggaam is nie, maar lewe aan die liggaam meedeel en selfs die grense van ruimte en tyd kan oorskry. Die vermenging van griekse en israëlietiese gedagtes kom duidelik uit in hierdie voortbestaan van die siel na die dood. Dit is 'n gawe van God, ja, waarvan die opstanding van Christus selfs die vooronderstelling is. So moet ons die onsterflikheid — wat vir Irenêus dieselfde is as die ewige lewe, in elk geval as lewe — sien as gawe van God aan die gelowiges. Maar dan versit hy hom weer teen die opvatting dat die siel met die liggaam sou sterf [1] en meen dit selfs uit die Oue Testament te kan bewys. Alles wat bestaan, bestaan as skepsel van God in die tyd, maar kan deur Gods wil ook onsterflik en onverganklik wees. Dan wys hy op Ps. 148 dat selfs die hemelliggame, son, maan en sterre „tot in ewigheid" sal bestaan, wat 'n bedenklike eksegese is. Sy argumente berus op 'n verkeerde verklaring van die woorde עַד (ad) en עוֹלָם (oelom), wat meestal met „altyd en ewig" vertaal word, maar op 'n paar uitsonderings na in die Oue Testament alleen betrekking het op die tyd en die tydelike en nie op wat die tyd oorleef nie. Irenêus het die hebreeuse terminologie wil verklaar met grieks-wysgeerige begrippe.

In II : 34 : 1 versit hy hom teen die sielsverhuising van Plato. Die siele kan voortbestaan sonder om van die een liggaam naar die ander oor te gaan. Maar tog behou die siel die karakter en die aard van die liggaam. Dit is min of meer dieselfde gedagte as wat ons by Tertullianus sal vind van die „liggaamlikheid" van die siel. Irenêus voel hier die beswaar teen die voortbestaan van die siel sonder 'n liggaam. Wat hier kort kom en wat Irenêus terwille van die griekse gedagte wat hy nie wil laat vaar nie, nie wil insien nie, is, dat die opstanding die vooronderstelling is van die voortleef van die siel [2]. Tog het hy hom

---

[1]) Ibid. II: 34: 2 en 3.

[2]) Irenêus verwys net soos Tertullianus naar die gelykenis van Lasarus en die ryke man om aan te toon dat volgens die Skrif die siel die liggaam oorleef en ook 'n sekere liggaamlikheid besit, waardeur dit kan waarneem, ens. Hoewel hierdie gelykenis nie juis die opstanding leer nie, is dit hier ongetwyfeld die noodsaaklike vooronderstelling, wat Irenêus blykbaar nie sien nie. Vgl. Ad Haereses III: 34: 1.

daarteen nie verset nie, want hy sê ons nie dat die goddelose siel ook voort moet leef nie, inteendeel noem hy ook hierdie verdere lewe 'n gawe van God. Wat die onsterflikheid van die gelowige betref, handhaaf hy, in een asem as-het-ware, die griekse sowel as die israëlietiese beskouings. Die siel is n.l. van natuur onsterflik, maar tog is dit weer 'n gawe van God aan die menslike natuur d.w.s. in die geval van die gelowiges.

§ 2. Tertullianus.

In Tertullianus, 'n jonger tydgenoot van en in meer dan een opsig, geestelik verwant aan Irenêus, het ons egter 'n veel meer sistematiese dinker; wat ook daarvan kom dat hy as wetgeleerde 'n grieks-filosofiese opleiding had, hoewel hy hom later [1] skerp teen die filosofie gekeer het [2]. Daarby het hy waarskynlik nooit 'n kerklike amp bekleed nie en die kerk alleen met sy groot aantal geskrifte as apologeet gedien. Dat sy apologetiese arbeid daarom van geweldige betekenis was, laat sig verstaan. Oor die beeld van God het Tertullianus hom nie veel uitgelaat nie, omdat hy die beeld ook sonder meer antropologies opgevat het. In sy werk oor die doop [3] het hy ook die liggaam [4] in die beeld ingesluit wat egter deur die alexandrynse skool en deur Augustinus beslis verwerp is. Die mens is vir hom egter as psiego-fiesiese wese die beeld van God, maar dan lê hy tog veral nadruk op die siel waarvan die liggaam maar 'n instrument is. Sy verklaring van die siel sal daarom tegelykertyd ook 'n verklaring van die beeld wees.

In sy opvatting van die siel wat hy ons in een van sy vernaamste werke „De Anima" gee, sluit Tertullianus biesonder nou aan by die bybels-joodse antropologie. Die onsterflikheidsgedagte van die siel

[1]) Tertullianus is in Karthago gebore teen die helfte van die twede eeu en teen 185 n. Chr. tot die Christendom bekeer.

[2]) So noem hy in „de Anima" (engelse vertaling in die „Ante-Nicene Library" deur Robberts en Donaldson, vol. XV) kap. 3 die filosowe die vaders van die ketters en die christene sal goed doen deur hulle aan die filosowe helemaal nie te steur nie. Dis o. i. 'n waarskuwing wat vir die christelike kerk van alle eeue van grote betekenis kan wees. Elke filosofie is nie juis af te wys nie as goddeloos of wat ook al, maar die christelike geloof het die filosofie sekerlik as voorligting nie nodig nie. Die kerk wat hom aan filosofiese uitsprake wil hou, kan geen christelike kerk meer bly nie. Vir die kerk moet die openbaring van God in Christus die enigste uitgangspunt, bron en norm van godskennis bly. Alleen 'n ortodoksisme wat van die Bybel ook 'n bron van natuurkennis en van „geskape waarheid" wil maak, sal in botsing kom met die filosofie en wetenskap.

[3]) De Bapt. 5.

[4]) En dit heel tereg, want nie die siel van die mens nie, maar die mens is gemaak naar die beeld van God. Die fout van Tertullianus is nie dat hij die liggaam in die beeld betrek het nie, maar dat hy die beeld antropologies verklaar, die beeld soek in die natuur van die mens, waar die siel van veel meer betekenis is as die liggaam.

was vir hom ook 'n moeilike probleem gewees. Reuse pogings het hy aangewend om die griekse opvatting van die natuurlike onsterflikheid van die siel te versoen met die joodse opstandingsgeloof [1]. Dit het hom ook tot allerlei inkonsekwensies gebring, maar tog vorm alles by hom meer 'n sisteem dan by Irenëus. Hy was beter in staat om sig filosofies rekenskap te gee.

Die siel is, soos al die kerkvaders behalwe Origenes, aanvaar het, met die liggaam skepping van God. Die siel is gevorm deur die inblasing van God, het dus 'n begin gehad. Hy versit hom heftig teen Plato (De Anima k. 4, 24) wat die siel sien as „ongebore" en „ongeskape" (Plato: Phaedrus k. 24) en dus as goddelik. Tereg sien hy in al die attribute wat Plato aan die siel toeken 'n vergoddeliking van die siel, as volkome aan Hom gelyk en met Hom ident. Die mens is in ooreenstemming met die Skrif digotomies. Die lewensproses (k. 10) is nie iets anders nie as die asemhalingsproses. Siel en gees is dus een. Die asemhaling is sowel as die lewe 'n funksie van die siel. So is ook נֶפֶשׁ en רוּחַ in die Oue Testament nie los van mekaar te sien nie, maar in stryd met die Oue Testament is hy, as hy die lewe of die lewensprinsiep as 'n funksie van die siel wil sien. Waarom kan dit nie net so goed 'n funksie van die liggaam wees nie, veral die asemhalingsproses? Die gees noem hy die werking van die siel (k. 11), en altyd te onderskei van die Gees van God, wat deur die gnostisie nie gedaan is nie. Die gees van die mens is deur hulle met die Gees van God vereenselwig, natuurlik konsekwent volgens die griekse filosofie.

Met krag verdedig Tertullianus die enkelvoudigheid van die siel. Die siel is een geheel met allerlei funksies en vermoëns. Die verskillende vermoëns beteken nie dat die siel uit soveel dele samegestel is nie. Die redelikheid is seker die vernaamste karaktertrek van die siel. Die redelikheid noem Tertullianus skepping van God (k. 16) en die onredelikheid die skepping van die Duiwel met die sondeval. Opvallend van die tertulliaanse antropologie is die liggaamlikheid van die siel. Nieteenstaande die invloed wat die griekse filosofie op sy konsepsie van die siel gehad het, is dit juis hier waar ons by Tertullianus 'n sterk verwantskap met die israëlietiese voorstelling sien. Met die stoa, aan wie hy sig vaak georiënteer het, hou hy vol dat die siel, hoewel geestelik in wese, tog 'n liggaamlike substansie is, omdat dit met die liggaam voortgeplant word. Liggaamlik is die siel (k. 5) omdat dit alle

---

1) Die gedagte van die opstanding van die psiego-fiesiese mens en die natuurlike onsterflikheidsgedagte van die siel is o. i. met mekaar nie te versoen nie. Die eerste is produk van Gods openbaring en objek van die geloof alleen; die twede is produk van die heidense filosofie. Die Griek het onder onsterflikheid nie 'n leweloos skimagtige bestaan bedoel nie, maar 'n volle lewe, selfs vryer dan die bestaan in die liggaam.

lief en leed met die liggaam deel en die liggaam met die siel. Die siel het dus 'n liggaam wat van dieselfde aard is as hy self, hy moet 'n sekere vorm of gedaante hê en die gedaante is die liggaamlike vorm van die mens, wat vir Tertullianus geblyk het uit die verskynings van afgestorwe wesens. Dit is presies dieselfde gedagte as wat ons by Ireněus ook gevind het en met hom verwys hy ook naar die gelykenis van Lasarus en die ryke man (k. 7, 9). Die ryke man in die hel was liggaamlik, hy het dors gely, smart en pyn, ens., wat alleen waar kan wees as die siel liggaamlik is. Ook in Hades is die siele dus substansieel, want wat nie liggaamlik (stoflik) is nie, is aan plaas nie gebonde nie en so ook die siele van die patriarge. Plato ontken dat die siel 'n vorm het (k. 9), dit bestaan los van die liggaam soos 'n skim, wat geen lewe kan besit nie. Plato is bevrees dat as die siel 'n gedaante kry dit daardeur sy onsterflikheid sal verloor. Die argument van Tertullianus kom neer op 'n verset teen die opvatting van die siel as 'n liggaamlose skim. Hy kan die siel nie los van 'n liggaam sien nie d.w.s. 'n siel wat dan nog kan deel in die lewe. Hierin is hy konsekwent joods-christelik. Die siel is siel of lewensprinsiep van 'n liggaam of in 'n liggaam, van welke aard die ook al mag wees. Maar daarmee het hy die onsterflikheid van die siel, die oorlewing van die siel oor die liggaam, nog nie laat vaar nie. Die noodsaaklike liggaamlikheid [1] van die siel is vir hom nog nie die aardse verganklike liggaam nie. Die siel is onsterflik in vergelyking met die stoflike liggaam en besit sy eie liggaamlikheid waarsonder dit in die hiernamaals nie kan voortleef nie en wat net so onsterflik is as die siel self. Die kompromie tussen die israëlietiese en griekse beskouings het hier dus meegebring, dat in verband met die menslike natuur daar nou van twee soorte van liggaamlikheid sprake is. Die siel moet 'n sekere liggaamlikheid hê om die stoflike liggaam te kan verlaat (k. 5) en as dit hierdie liggaamlikheid nie het nie, kan dit die liggaam ook nie verlaat nie. As Tertullianus hom aan die israëlietiese beskouing gehou het en die opstanding as die noodsaaklike vooronderstelling gesien het van die onsterflikheid of ewige lewe van die siel, dan was die hipotese van die eie liggaamlikheid van die siel nie nodig nie. Tertullianus het so na moontlik aan die bybelse leer gekom, maar dit deur die vermenging met heidens filosofiese vooronderstellings weer bederf.

'n Twede punt van verwantskap by Tertullianus met die israëlietiese antropologie vind ons in sy leer van die voortplanting van die siel met die liggaam. Al die siele word afgelei uit die een siel van Adam (k. 25) wat deur God geskape en ingeblaas is volgens Gens. 2 : 7.

[1]) Dit is 'n liggaamlikheid wat enigsins ooreenkom met die „astraal" liggaam van die indiese teosofie.

Wheeler Robinson[1] meen dat hierdie tradusianisme ook toe te skryf is aan stoisynse invloed. Maar dis ook moontlik en lê meer voor die hand dat dit vir hom die enigste moontlike konsekwensie van die israëlietiese antropologie was. Hy maak daar wel melding van, dat die stoa van dieselfde oordeel was, maar nie dat hy hom hierin aan hulle georiënteer het nie en vir 'n geleerde wat hom aan die Skrif hou, hoef dit ook nie die geval te wees nie. Hy self ag dit benede 'n christen om sig aan die filosofie te oriënteer. In 'n lang argument versit hy hom teen enige vorm van kreasianisme wat tot allerlei verwarring aanleiding gee wanneer die vraag gestel wórd: wanneer kom die geskape siel in die liggaam?

In verband met sy tradusianisme staan ook die leer van die erfsonde[2] waarin Tertullianus nou aan Paulus aansluit. Die sondeval het alles wat God geskep het verstoor. Die siel is onrein van die sondige Adam en so van sy hele nageslag en dit sal onrein bly totdat dit in Christus vernuw word. Opmerklik is die nadruk wat Tertullianus lê (k. 40, 41) op die sondigheid en die onreinheid van die siel. Die liggaam is nie juis rein of onrein nie, want dit is maar die instrument van die siel. As Tertullianus aan die menslike wese dink, dan dink hy veral aan die siel. Siel en liggaam staan wel biesonder nou met mekaar in verbinding, maar die liggaam is verreweg die mindere, die liggaam is ondergeskik aan die ziel. In sy oordeel oor die sonde en kwaad is Tertullianus dus beslis anti-grieks. Die kwaad sit in die allerdiepste van die menslike wese, die liggaam is meer die swakheid as die draer van die kwaad. 'n Kreasianisme is daarom temeer onaanneemlik, omdat God dan telkens 'n bose siel moet skep, wat nie deur die liggaam verlei word nie maar wat self die liggaam versondig. Die beeld van God is dus hier in sy kern aangetas en besoedel.

Maar nieteenstaande die erfsmet van die siel is daar tog nog iets goeds oorgebly, sodat daar vir die genade van God nog 'n aanknopingspunt is. „Wat van God afkomstig is, is veeleer verduister dan uitgeroei. Dit kan inderdaad verduister word, omdat dit self nie God is nie; maar uitgeroei kan dit nie word nie, omdat dit van God afkomstig is" (k. 41). Die erfsmet kan dus deur God in Christus weggeneem word, wanneer die siel weer deur die Gees van God vernuw word.

Die dood is skeiding tussen siel en liggaam. Die dood verbind Tertullianus wel aan die sonde, maar dis by hom nie die besoldiging van die sonde nie. Dood is wel universeel, ook Henoch en Elia sal nog sterf

---

[1]) Christian Doctrine of Man, 162.

[2]) Die erfskuld het Tertullianus egter nie geleer nie. Dis afkomstig van Ambrosius en van hom oorgegaan op Augustinus. Vgl. Wheeler Robinson, p. 168.

net soos Jesus wat ook die dood moes ondergaan, maar tog het dit by Tertullianus 'n verswakte betekenis. Dit kom omdat hy die sonde haas uitsluitend in die siel wil sien, en as die dood dan die loon van die sonde is moet dit in die eerste plek die siel tref. Die dood is 'n indringer in die natuur soos dit deur God geskape is. Die siel is ook ondeelbaar (k. 51) en daarom is dit onmoontlik dat 'n deel die liggaam kan verlaat (b.v. by bewusteloosheid) en 'n deel nog agter bly.

Die siele gaan naar Hades (die onderwereld), liggaamlik en lewend soos wat hulle van natuur is. Die vromes het dadelik reeds 'n vertrooste lewe in die Paradys, wat blykbaar nou ook in Hades d.i. in die middel van die aarde is (k. 55). Die goddelose ontvang dáár reeds hulle straf, soos blyk uit die gelykenis van Lasarus en die ryke man, want die siel het nie juis 'n vleeslike liggaam nodig nie om vreugde te geniet of smart te kan ly. Na die opstanding met die laaste oordeel sal ook die stoflike liggaam deel in die straf en vertroosting.

Die siel is dus by Tertullianus die beeld van God, die liggaam het maar 'n twede plek. As die siel onrein word deur die sonde, dan word die beeld besoedel. Met die vernuwing van die siel in Christus word die beeld herstel en later volg nog ook die herstelling van die liggaam in die opstanding van die vlees, sonder dat dit vir die siel eintlik as noodsaaklik geag word. Dat die eindresultaat tog iets anders is as wat die Skrif, Oue en Nuwe Testament ons leer, is duidelik.

§ 9. **Augustinus.**

In meer dan een opsig lê die gedagtegang van Augustinus in dieselfde lyn as die van Tertullianus, alleen dat hy 'n heel ander natuur was, 'n fyner geleerde en as ampsdraer meer gewikkel in die daelikse moeilikhede en probleme van die kerk. Die ooreenkoms tussen die twee lê in die paulieniese karakter van hulle gedagtes en die verskille kom deurdat Augustinus platonies georiënteer was waar Tertullianus hom meer aan die stoa verwant gevoel het. Die omstandighede waaronder Augustinus twee eeue na Tertullianus sy taak te verrig had, het ook hulle stempel gesit op sy werk. Die eerste twee eeue was die tyd van die apologetiek, die verdediging van die christelike geloof teen die ketters van allerlei aard, veral die griekse gnostisie, maar ook teen die heidense filosowe, want die was, volgens die gesegde van Tertullianus, die vaders van die ketters. In die dae van Augustinus was hierdie stryd verby en so ook die vervolging van die christene. Die stryd is toe meer geword 'n stryd in die boesem van die kerk self. Die vryheid van die mens, wat die apologete van die Grieke in 'n sekere sin oorgeneem het, sonder sig daar altyd van rekenskap te gee, is vir Augustinus probleem geword. Die stryd tussen vryheid en genade, die helle-

nistiese en israëlieties-christelike grondbeginsels, is op sy felste gewees in die pelagiaanse stryd, waarin Augustinus die hooffiguur was. Waar die genade die vernaamste plek moes inneem, moes natuurlik ook oor die sonde gehandel word. Die leer van die erfsonde, wat reeds deur Tertullianus geleer was en deur Ambrosius uitgebrei is tot die erfskuld, het sy kragtigste verdediger in Augustinus gehad.

Augustinus had 'n veel bewoë lewe; hy was biesonder hartstogtelik van aard en iemand met grote werkkrag. Veel geskrifte het hy nagelaat wat oor allerlei probleme handel en vaak nogal 'n verskil in gedagtegang openbaar. 'n Sekere ontwikkeling van gedagtegang moet ons by hom aanneem. Die probleem van die kwaad het vir hom altyd swaar geweeg, wat ook in verband staan met eie lewenservarings. Eers was hy manicheïr, toe neoplatonis en eindelik is hy by Paulus uitgekom [1].

Seker is dit dat die paulinisme, veral wat die sondeprobleem betref by Augustinus 'n wedergeboorte ondergaan het [2]. Aan die griekse vryheidsideaal is hier alle betekenis ontneem. Tog meen ons dat die platoniese filosofie nog altyd 'n sekere betekenis vir Augustinus behou het en dat hy hom nie helemaal van die neo-platoniese beskouings kon losmaak nie, so b.v. in sy negatiewe verklaring van kwaad wat in onmiddelike verband staan met Plato se opvatting van kwaad as dat wat nie is nie, μή ὄν, die onwerklike. Ook in sy opvatting van die siel moet ons platoniese invloed sien. Die kwaad word tog maar eintlik in die liggaam gesoek, helemaal anders as wat Tertullianus ons geleer het. Waar die vorige vaders onder griekse invloed die beeld d.w.s. 'n sekere gelykheid aan God, gesoek het in die redelikheid en in die vryheid van die siel, het Augustinus die vryheidsgedagte totaal verwerp, maar die redelikheid behou. Dit is in Rome gehandhaaf in die „Lex Eterna", die ewige wet van redelikheid [3] wat eie is aan die menslike natuur en vir die verlossing van groot betekenis.

Die leer van die mens konsentreer sig by Augustinus om drie vernane punte: die oorspronklike staat van die mens, die sonde van Adam en die gevolge daarvan vir die hele menslike geslag en die genade in Christus waardeur die wil van die mens weer vernuw word.

Adam was deur God geskape „naar sy beeld", d.w.s. met 'n harmoniese natuur, met kennis van die waarheid en goed van wil. Dat die mens onvolmaak geskape is word deur Augustinus nie geleer nie. As skepsel kon hy natuurlik nie die volmaaktheid van die Skepper hê nie, maar die van 'n skepsel wel [4]; en hierdie volmaaktheid het be-

[1]) Vgl. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 177.
[2]) Ibid. 156.
[3]) Op hierdie „Lex Eterna" het Dr. C. van Oosterhout (Psychologie van het Geweten (rooms), 1931) sy teorie oor die gewete gebou.
[4]) Dis o. i. 'n dwaling wanneer Irenêus, Daubanton en andere, die mens

staan en voortbestaan in die direkte afhanklikheid van God. Hij was nie so geskape nie om in onafhanklikheid van God te kan leef, maar had sy vryheid juis in God. Ook in die staat van regtheid had hy die genade van God nodig om suiwer te bly. Sólank die mens hom betrokke sou weet op die wil van God as lewensnorm, sólank sou hy die natuur en ook die genadegawe wat God hom geskenk het, bewaar. In die vryheid van Gods genade het hy gestaan, só was sy wil goed en vry. Maar die wil van God, wat ook sy wil was, het hom nie gedwing nie om nie te sondig nie. Hy had die moontlikheid om nie te sondig nie (posse non pecare) en daaraan was verbonde die moontlikheid om nie te sterf nie (posse non mori). Maar vry was hy om hiervan af te wyk. Hy kon God verlaat maar dan sou God hom ook verlaat. Die afwesigheid van goed is kwaad; waar met die goeie wil van God geen rekening gehou word nie, kan geen goed bestaan nie. Dit sou meebring die verlies van die bonatuurlike gawe en daarmee die verlies van die harmonie van die menslike natuur.

Dit is dan ook wat met die sondeval gebeur het. Die manicheïse dualisme van goed en kwaad was vir Augustinus onaanneemlik geword, maar hoe moet die kwaad dan verklaar word? Die antwoord wat Augustinus gee is ook die antwoord wat deur die boek Genesis gegee word. Die kwaad was nie maar is ontstaan en wel in die wil van die mens. Die afwyking van Gods wil is ongehoorsaamheid, dis gevolg van 'n sug naar valse vryheid, die vryheid buite en selfs teenoor God en dit is vyandskap teen God. In kern moet die sonde dan gesien word as vyandskap teen God, wat nie ooreenkom nie met die negatieve verklaring van kwaad wat hy elders onder platoniese invloed gee, dat kwaad „privatio boni" is. Dat Adam beroof was van die genade van God is veral openbaar geword in die sinlike begeerte, die „concupiscentia", waaruit die nageslag gebore word [1], en in die feit dat hy

---

sien as deur God wel goed geskape maar dan tog nog onvolmaak, sodat hy nog moes ontwikkel om te word wat hy moes wees. Die skepsel van God, wat in afhanklikheid van God moet leef, is as skepsel volmaak. Skepper-volmaaktheid is iets gans anders en word nooit deel van die mens nie. 'n Volmaakte mens is nie 'n god of 'n halwe god nie, maar skepsel, mens. Die skepsel wat onafhanklik van sy Skepper kan bestaan is nie deur die Skepper geskape nie, maar uit Hom gebore, uit Hom geëmaneer, wat die mens juis nie is nie.

[1]) Hierdie beskouing van Augustinus oor die voortplantingsdrif is onaanneembaar. So sê hy ook volgens Seeberg (Lehrbuch der Dogmengeschichte. I 1895, 270) dat in die oertoestand die „concupiscentia" aan die mens vreemd was en dat die voortplanting nie sonder die „concupiscentia" plaas vind nie. Dit is 'n erfenis uit die neo-platoniese filosofie en helemaal instrijd met Gens. 1 : 28, waar aan die geskape mens die bevel en die gawe van die voortplanting gegee is nog voor die sondeval. Dat die voortplantingsdrif met die sonde ontaard en versondig is, word algemeen aangeneem, maar wat Augustinus hier beweer is iets heel anders, n.l. dat die voortplanting deur die sonde gekom is.

moes sterf. Die misdaad van Adam was 'n beslissing vir sy hele nageslag, „in wie" [1] ons almaal gesondig het. Hierdie gedagte van die erfsonde wat ons reeds by Tertullianus ontmoet het, is deur Augustinus verdiep en in biesonderhede uitgewerk om een van die kardinale leerstellings van die kerk te word. Ons kan Wheeler Robinson nie gelyk gee nie as hy meen dat die erfsonde in Genesis net ewe aangeraak is en oor die laat-jodendom by Paulus eers erns geword het, maar om dan tog by Augustinus eers 'n duidelike ontwikkeling te kry [2]. Die erfsonde is vir 'n groot deel die inhoud van Genesis en ooral in die Oue en Nuwe testament veronderstel. Dat dit by die kerkvaders 'n groot probleem geword het, kom deurdat dit toe eers deur aanraking met die griekse filosofie, in twyfel getrek is. En hoe meer dit betwyfel is in die kerk self, soos deur Pelagius, hoe ernstiger is die probleem en hoe feller die stryd geword.

Van grote betekenis is hier, dat Augustinus die mens in die staat van regtheid ook sien as in alles afhankelik van die genade van God. Die wil van Adam was goed en vry, maar die genade van God was noodsaaklik om hierdie goedheid en vryheid te bewaar. Die vryheid is hier die vryheid wat nie teenoor die genade staan nie, maar alleen kragtens die genade kan bestaan. Hier is sprake van die genade en vryheid wat met die sondeval verlore gegaan is, maar in Christus weer herstel word [3]. Tekenend van die mens in die staat van regtheid is veral die genadegawe wat hy direk van God ontvang het. Deur Gods genade kon hy altyd op die wil van God as lewensnorm betrokke wees en die onmiddelike gevolg daarvan was sy kennis van God, sy geregtigheid en heiligheid, as ook sy onsterflikheid. Konsekwent geredeneer sou in hierdie verband by Augustinus 'n pneumatiese verklaring van die beeld moet lê, insover nie die mens, die natuurlike mens die beeld van God sou wees nie, maar die bonatuurlike gawe van God. Hierdie bonatuurlike of pneumatiese gawe van God sou dan die geestelike natuur van God weerkaats, waardeur daar 'n sekere gelykheid sou wees, nie tussen God en mens nie, maar tussen die geestelik goddelike genadegawe wat God aan die mens gegee het en God self. Maar hierdie onderskeiding het Augustinus nie altyd gehandhaaf nie, soos wat ook uit sy „De Trinitate" sal blyk. Die beeld van God is tog per-slot-van-rekening nie die genadegawe van God nie, maar die mens wat met hierdie genadegawe verryk is, sodat sy verklaring van die beeld nie

[1]) Dit is die bekende eksegese wat Augustinus van Rom. 5 : 12 gegee het.
[2]) The Christian Doctrine of Man. 163.
[3]) Hierdie voorstelling is vir ons aanneemlik. Dit is wat ons die algemene genade sal wil noem wat in verband staan met die algemene openbaring of oeropenbaring, wat vooronderstelling is van die biesondere openbaring en die biesondere genade in Christus.

suiwer pneumaties is nie, as staande teenoor 'n antropologiese verklaring, maar in 'n sekere sin ook nie antropologies nie, maar wat ons hier in werklikheid pneumaties-antropologies sou moes noem. Tog het Augustinus in sy opvatting van die beeld hier, die tiepies menslike geheel losgelaat. Hy voel dat naar die betekenis van die beeld gesoek moet word in die noue relasie waarin die mens tot God mag staan en dit 'n relasie wat nie vanselfsprekend is nie vir die menslike skepselnatuur, maar bonatuurlike gawe van God. Reeds hieruit moet blyk, dat nie elke mens beeld van God is nie, maar alleen die pneumatiese mens, d.w.s. die mens wat nie net kwantitatief van die sondige mens verskil nie, maar iets van God, dus iets goddeliks besit, wat gans anders, kwalitatief anders is as die gawe en talente van die gewone mens. Augustinus het naar die allerbeste in die mens gesoek wat beeld van God kan wees en dit gevind in die mens wat Gods biesondere genadegawe het. Die fout is alleen dat die mens beeld van God genoem is en dat beeld by Augustinus ook maar die betekenis van skaduwbeeld het. Dat die pneumatiese mens iets van die geestelike natuur van God kan weerkaats is nie onskriftuurlik nie, maar met Gens. 1 : 26, 27 het dit niks te make nie, d.w.s. niks nie met die skepping „naar die beeld van God" of met die herskepping naar dieselfde beeld. Dan bly hier nog steeds staan die gevaar vir identiteit, 'n gevaar waaraan Augustinus ook nie ontkom is nie [1].

Terwille van die verskil wat Augustinus maak tussen die natuurlike mens en die pneumatiese mens, waarvan alleen hierdie laaste in laaste instansie deur hom die beeld van genoem word, moet ons tog onderskeid maak tussen 'n gewoon antropologiese verklaring van die beeld en die verklaring wat Augustinus ons gee, waarvoor die term „pneumaties-antropologies" misskien te swak is. Die wesenlike verskil tussen die natuurlike en die pneumatiese mens wys ons tog dat vir Augustinus die klem moet val op die pneumatiese gawe en nie soseer op die mens self nie, al hou hy dit nie konsekwent vol nie. Daarby kom nog dat Augustinus, soos al die kerkvaders beeld alleen kon sien as skaduwbeeld en daarom onmoontlik sover kon kom om die beeld suiwer teologies op te vat. Hy moes die feit dat die pneumatiese gawe wat aan die mens geskenk is, verbind met die feit dat in die probleem van die beeld sprake is van die verhouding, nie van die pneumatiese of bonatuurlike gawe tot God nie, maar van die oorspronklik geskape of van die herskape mens tot God en daarom dat hy die pneumatiese gawe nie los kon sien nie van die pneumatiese mens. Dit bly dus staan, dat insover hier sprake is van die pneumatiese mens, die verklaring

[1]) Vgl. De Trinitate XIV: 12 (twede gedeelte).

van Augustinus antropologies is en insover hier sprake is van die pneumatiese gawe, sy verklaring pneumaties is. En aangesien hy naar onse beskouing in laaste instansie op die laaste die grootste nadruk lê, wil ons die benaming „pneumaties" aan sy verklaring van die beeld nie ontsê nie.

Waardevol is ook die versoening wat Augustinus tot stand gebring het tussen vryheid en genade. Die ware vryheid veronderstel altyd die genade van God, ook in die oerstaat. So was dit immers by die skepping, met die mens in die staat der regtheid en so is dit ook by die herskepping. Vryheid is dus vryheid nie teenoor God nie, maar in God. Dis die paulieniese gedagte, veral in verband met die vernuwing in Christus, waar die geloof in Christus nie die opoffering van die persoonlike vryheid vereis nie, maar dit in teendeel herstel, want vryheid buite God en Christus is geen vryheid nie. Hierdie opvatting van vryheid moet nooit uit die oog verloor word nie by die verklaring van Augustinus se uitverkiesingsleer. Hiermee het Augustinus egter nie al die probleme opgelos nie. In 'n sekere sin spreek hy nog van menslike vryheid, die vryheid wat die verantwoordelikheid by Adam meebring. Dis die vryheid om in Gods vryheid en genade te bly of daarvan af te wyk, die vryheid dus om die grote beslissing te neem. Adam was vry om te kies tussen die ware vryheid in God en die gewaande vryheid buite en teenoor God. Natuurlik is ook weer hierdie vryheid van keuse gawe van God. Die keuse van Adam was vir eens en altyd, 'n keuse vir sy hele nageslag, sodat geen mens weer voor dieselfde keuse gestel word nie. Deur die misbruik van sy vryheid in God is dit verlore gegaan, vir Adam self en vir sy ganse nageslag. Maar deur hierdie beslissing het Adam hom en sy nageslag nie net van die bonatuurlike gawe beroof nie, soos wat sommige van die griekse vaders geleer het, maar dit was 'n misdaad, 'n daad van ongehoorsaamheid aan God wat selfs die ewige toorn van God opgewek het. Dit was sonde teen die Skepper-Heer en dit het skuld meegebring waardeur hy voor God verdoemlik gestaan het. En soos wat hy verdoemlik was, so al wie uit hom gebore sou word, want vir Augustinus is sonde en skuld onlosmaaklik van mekaar [1]. Die natuurlike vrye wil om die goeie te doen had

[1]) Dit lê nie hier op onse weg nie om uit te wei oor die leer van die erfskuld by Augustinus, maar dis wel die vraag of erfsonde aanvaar kan word sonder erfskuld, soos wat Calvyn gedaan het. Buite Christus is alle vlees verdoemlik voor God en dis nie die sondige neigings by die mens nie, wat hom verdoemlik maak voor God, maar die skuld. 'n Leer van die erfsonde sonder die erfskuld, kan met die sonde nie erns maak nie. Die indiwiduele sondedade is maar slegs die openbaring van die sonde as 'n toestand in die mens self en die verdoemlikheid volg nie eers op die openbaring van die sonde nie. Dis o. i. skriftuurlik wanneer Augustinus verklaar dat ook pasgebore kinders voor God verdoemlik is. Buite Christus om gaan elke mens verlore. As die heidene ver-

Adam in die Paradys nie in homself nie en nog minder sy nageslag. Die paradyse vryheid wat hy as genadegawe had is deur die val verlore gegaan; wat oorgebly is, is alleen die vryheid om met eie wil te sondig.

In „Civitas Dei" 22 : 24 hou Augustinus 'n lang betoog om aan te toon welk 'n bedorwe natuur Adam na die val moes voortplant. Deur die sonde is die voortplantingsproses dieselfde as by die dier geword. Maar tog het God nie alles deur die sonde laat bederf nie. Die beeld van God wat in die mens oorgebly is, is die rede [1]. Die mens mag egter nie alleen die kwaad voortplant nie, maar ook die goed wat God nog aan die bedorwe natuur skenk. Dan wys hy op allerlei voorregte en natuurlike gawe en talente [2]. Daar is veel skoons oorgebly selfs in ons eie liggaam en lewe sowel as daar buite in die natuur. Al hierdie voorregte en genietings is egter nie „die beloning van die geseëndes nie, maar die vertroosting van die ellendiges, die wat voorbestemd is tot die dood".

Van hierdie ellende kan alleen Christus verlos. Die heil berus alleen in Gods genade in Christus. Groot was die stryd van Augustinus vir die handhawing van die leer van die genade teenoor die van die vryheid en die goeie werke. Tog meen ons dat die genadeleer van Augustinus in 'n sekere opsig bedenklik is en ook aanleiding gegee het tot menige dwaling by Rome sowel als by protestantse teoloë. Seeberg [3] wys daarop dat die verlossing deur Gods genade by Augustinus iets anders is, as die saligmaking uit die geloof by die hervormers. Reeds in sy leer van die erfsonde moes die hervormers van hom verskil, insover hy die inhoud daarvan sien, nie soseer in die ongeloof en ongehoorsaamheid teen God nie, as in die „concupiscentia" en die verlies van die bonatuurlike gawe o. a. die onsterflikheid [4]. Tog meen ons dat dit

---

lore gaan, dan so ook hulle kinders. Die kinders van gelowige ouers hoef nie te wag nie op die belydenis van hulle eie geloof om salig te word, omdat nie die geloof nie maar Christus die mens salig moet maak. Augustinus gee hier 'n oplossing deur die doop die kinders te laat salig maak, wat onskriftuurlik is. 'n Ongedoopte kind gaan nie verlore nie, omdat hij ongedoop is, maar mag net so goed as die gedoopte salig word terwille van die gelowige ouers.

[1]) Hier is dit 'n suiwer antropologiese opvatting van die beeld. Hier skyn Augustinus aan die pneumatiese gawe nie te dink nie.

[2]) Dit is wat ons sal wil noem die „natuurlike genade", die „gemeene gratie" van Kuyper, waar die gelowiges met die ongelowiges en met al die skepsels van God in deel. Dis die genade wat in verband staan met die voorsienigheid en die immanensie van God.

[3]) Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte I. 1895. 275.

[4]) Augustinus is in sy bepaling van die erfsonde nie konsekwent nie, volgens sy uitgangspunt. Die sonde van Adam is vir hom ongehoorsaamheid en verset teen God, 'n sug naar vryheid buite en teenoor God en tog gaan hy aan die erfsonde 'n meer negatiewe betekenis gee, onder neo-platoniese invloed. Met geweld het hy hier 'n plek ingeruim vir die sinlike begeerte. By Adam was die sonde positief, en had dus vir die lewe van sy nageslag negatiewe resultate.

onbillik is teenoor Augustinus om daar nie ook op te wys nie, dat hy op die ander kant ook nadruk gelê het. Die genade is volgens Augustinus 'n werksame mag, soos dit in die Paradys ook moes gewees het. Die hoofwerk van die genade is die ingiet van die ware liefde in die menslike hart en die opwekking van 'n nuwe goeie wil. Die regvaardigmaking is die verandering van die menslike natuur, sodat hy in staat kan wees om goeie werke te doen. In verband met hierdie genade en die herstelling en die vernuwing van die mens tree twee gedagtes by Augustinus sterk op die voorgrond, waarop ons hier egter nie verder sal ingaan nie: die onweerstaanbaarheid van die genade van God en sy vrye voorbeskikking van sommige vir die ewige lewe en die ander vir die ewige dood. Hier word dus aan die mens geen geleentheid gelaat nie om nee of ja te antwoord op die toegesproke Woord van God. Eintlik is daar by Augustinus geen sprake van nie, dat die mens deur God aangespreek word. Die Woord van God het by hom geen primêre betekenis nie. Deur die genade van God as 'n werksame mag word die menslike natuur verander en vergeestelik, die mens word wedergebore, die bonatuurlike gawe word herstel en hy is weer wat hy moet wees. By hierdie vernuwing en by hierdie vernuwde mens neem die Woord en die geloof 'n twede plek in. Die geloof is ook werk van die genade. Die vergewing van die sonde word nie soseer aan die geloof verbind nie as aan die doop, wat 'n uiterlike teken is van die vernuwing. Geloof is alleen toestemming van die kant van die vernuwde mens, van die verkondigde waarheid en het glad nie die pregnante betekenis nie wat dit het vir Paulus en die hervormers, veral Luther. Vir die „sola fide" had Augustinus geen oog nie, alleen vir die „sola gratia" [1]. Die mens geskape „naar die beeld van God" is die mens met bonatuurlike gawe, die geestelike mens, wat ook tegelykertyd die beeld van God is of dit vertoon. En die mens wat deur die genademag van God vernuw word, op grond van Gods vrye verkiesing die bonatuurlike genadegawe truggegee word, waardeur hy die geloofswaarhede aanvaar en ook verstaan, is die mens wat herstel is en h e r s k e p is „naar die beeld van God" in die sin, dat hy self die beeld is, of dit vertoon.

In sy uiteensetting van die Drieëenheid het Augustinus veel meer aandag bestee aan die beeld van God, wat daarom hier nog 'n kort aparte uiteensetting vereis. Die gedagtegang is enigsins anders, maar hy kom in hoofsaak tot dieselfde resultaat en spreek hom hier veel duideliker uit. Augustinus gaan hier bepaaldelik van Gens. 1 : 26, 27 uit, maar primêre betekenis het vir hom hier, die meervoudsvorm,

[1]) R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, I. 280.

waar, volgens hom, die goddelike Drieëenheid duidelik geleer word. Die mens word geskape naar die beeld van die goddelike Drieëenheid en moet dus nie alleen die beeld van die Godheid wees nie, maar ook die Drieëenheid in sy wese vertoon. Daarom soek hy onophoudelik naar 'n drieëenheid in die mens, wys die een na die ander af en kom dan eindelik uit by 'n drieëenheid wat volgens sy opvatting, 'n beeld van die goddelike Drieëenheid is. Belangrik is wat hy sê in (De Trinitate) VII : 6, dat beeld van God nie gelyk aan God wil beteken nie, maar slegs 'n sekere ooreenkoms, wat dus 'n skaduwbeeld is en glad nie in verband staan nie met die gebruik in Gens. 1. Augustinus het van hierdie diepe betekenis van die woord beeld, soos wat dit ook deur Paulus van Christus gebruik is, niks gevoel nie. Inteendeel het hy hierdie opvatting van die woord uitdruklik verwerp. Die onderskeiding van die Soon as die beeld van God en die mens as gemaak „naar die beeld" moet hy openlik afwys [1]. „Naar die beeld" wil alleen sê dat die mens as beeld van die goddelike Drieëenheid nie aan God volkome gelyk is nie. Dit alles meen hy te bewys met I Kor. 11 : 7 waar die mens Gods beeld is en nie Christus nie. Afgesien van hierdie bedenklike eksegese moes Augustinus ons verklaar het hoe hy dan II Kor. 4 : 4, Kol. 1 : 15 en Hebr. 1 : 3 wil opvat, waar Christus duidelik die beeld van God genoem word. Maar met 'n antroplogiese opvatting van die beeld sal al die skriftuurplekke waar daar aan Gens. 1 gedink word, onverklaarbaar moet bly.

Die beeld wil Augustinus (XII : 4) dan veral in die redelikheid van die menslike siel vind en dan insover dit die ewige dinge bedink. Die liggaam word dus helemaal buite rekening gelaat, alleen die van natuur onsterflike siel kan die beeld van God wees. Die onsterflikheid van die siel is geplant in die onsterflikheid van God [2], en daarom kan Augustinus vaak die onsterflikheid [3] of die onsterflike siel die beeld van God noem. By Adam het die siel sy eie betekenis begin te bewonder (XII : 8, 9) en so het die hoogmoed ontstaan teenoor God. Te veel het Adam hom gaan bepaal by die tydelike dinge en gevolglik het die siel die visie van die ewige dinge verloor. In XIV : 6 vind Augustinus die sieledrieëenheid, wat 'n beeld van die goddelike Drieëenheid is, in die geheue, die intelligensie en die wil, almaal vermoëns van die siel. Verskil is daar tog naarmate die intelligensiekragte alleen waarneem of spekulatief is. Die laaste staan veel hoër en is veel nader aan die goddelike bedinking. In die edelste gedeelte van die menslike gees

[1]) De Trinitate VII: 6. Sien vertaling in: „Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church", vol. III, 113.
[2]) Civitas Dei XII: 23. Vertaling in „Nicene & Post-Nicene Fathers". vol. II.
[3]) De Trinitate XIV: 4—6. Ibid. Vol. III. en „De Opere Monachorum" 40. Ibid.

(XIV : 8) „waardeur hy God ken of kan ken" moet ons die beeld van God soek. Deur die verlies van die deelgenootskap aan God, is die beeld wel verweer en geskend maar daar is tog wel 'n kern van oorgebly, en dan wys hy weer op die onsterflikheid wat aan die siel onvervreembaar eie is. Die antropologiese opvatting van die beeld lei Augustinus in hierdie verband tot 'n beskouing oor die verhouding van die mens tot God wat nie paulienies is nie en wat naar onse opvatting by Augustinus ook nie pas nie. Deurdat hy naar die beeld van God soek in die nobelste gedeelte d. i. in die intelligensie van die siel, laat hy eintlik die rede of die intellek die plek van die geloof inneem. Dis die intelligensie wat hier die relasie met God uitmaak en nie die geloof nie. Dit maak dat Augustinus die geloof moet sien as die fynste van die intelligensievermoëns wat iets anders is as geloof by Paulus en die hervormers. Die geloof moet eindelik by hom alleen kwantitatief verskil van die gewoon menslike redelikheid. Die beeld wat in die intelligensie gesoek word, sien per-slot-van-rekening nie op die relasie wat God met die mens gelê het nie en weer lê in Christus, maar is die deur God gegewe moontlikheid aan die mens om God te ken en self die relasie met God te hou. Die konsekwensie hiervan is, dat die menslike natuur eers herstel moet word, die mens eers vergeestelik moet word, voordat God met hom en hy met God in relasie kan staan en sy Woord kan hoor. Dit is in ooreenstemming met sy leer van die genade as 'n goddelik herskeppende mag. Aan die end van XIV : 8 lê Augustinus daar weer nadruk op dat die drieëenheid wat in die tydelike gebruik van die rede openbaar word nog nie die beeld van God is nie, dis maar die redelikheid wat die gelowige met almaal gemeen het en moet gebruik om wetenskap en kennis in hierdie wereld op te doen.

Die drieëenheid in die gees (XIV : 12) wat beeld van God is, „is nie daarom beeld van God nie omdat die gees sigself herinner, verstaan en bemin, maar omdat hy ook Hom kan herinner, verstaan en bemin, deur wie hy gemaak is". Dit is 'n samevatting van wat Augustinus al reeds in losse sinne verklaar het. Die mens is nie „naar" die beeld van God gemaak nie, die mens is ook nie die beeld nie sonder meer, maar wel die siel; ook nie elke siel nie, alleen die pneumatiese siel, d.w.s. die siel van die vernuwde, die geestelike of pneumatiese mens. Augustinus het gesoek naar die edelste in die mens om beeld van God te wees en dit gevind in dat, wat die mens nie uit sy eie natuur het nie, maar as bonatuurlike gawe van God ontvang het. As die beeld in die mens gesoek moet word dan is dit seker die mees verwante aan God waar Augustinus nadruk op gelê het; dan gee hy 'n veel aanneemliker verklaring van die beeld dan Rome, wat onder beeld die menslike natuurkragte sien en alleen onder „gelykenis" dink aan die bo-

natuurlike gawe waarmee die mens verryk is; 'n veel fyner verklaring dan die van Bavinck en andere gereformeerde teoloë, wat die beeld gedeeltelik verklaar met die bonatuurlike gawe aan die mens en gedeeltelik met die gewoon natuurlike gawe en talente. Maar tog bly beeld „skaduwbeeld" en, buite die verband met Gens. 1, iets anders as wat Paulus daaronder verstaan het. Tog moet ons weer net soos hierbo, daar nadruk op lê, dat hoewel die beeldverklaring van Augustinus antropologies van beginsel en uitgangspunt is, hy in laaste instansie meer nadruk lê op die pneumatiese gawe van die pneumatiese mens soos in XIV : 12. Bijna het Augustinus hier die antropologiese element oorwin en uitgeskakel, maar naas die feit dat hy beeld nie anders as skaduwbeeld kon sien nie, kom hier nog by, sy opvatting van die genade as 'n goddelik instromende mag of geestelike energie, wat meegebring het, dat hy die antropologiese element nie kon loslaat nie. Tog is die pneumatiese mens in sy pneumatiese natuur, hier ook prinsipieel anders as die natuurlike mens. Maar deurdat Augustinus die klem by die onderskeid nie hou nie op die pneumatiese gawe, maar op die pneumatiese mens, kom hy tot die bedenklike gevolgtrekking dat die pneumatiese mens wesensverwant moet wees aan God, sodat die pneumatiese mens eintlik gesien moet word as oorgeslaan van die menslike natuur naar die goddelike natuur. Dat die pneumatiese mens òf skepsel en dus menslik moet wees òf goddelik en dus geen mens en skepsel meer kan wees nie, het Augustinus nie gesien nie. Hy het van die òf .... òf 'n èn .... èn gemaak, die twee teenoorgestelde gedagtes verbind, wat seker onmoontlik is. Dis 'n vermenging van tyd en Ewigheid, skepsel en Skepper.

Die feit dat die mens God kan herinner, Hom kan verstaan, bemin en aanbid, is nie bewys dat hy beeld van God is nie, maar dat hy geskape is „naar die beeld van God". Dat die soek naar die alleredelste in die mens, wat dan verwant aan God moet wees, die gevaar van vereenselwiging van mens met God meebring, blyk uit die twede gedeelte van XIV : 12: „God is die natuur wat ongemaak is en wat veel meer eksellent is as die nature wat Hy gemaak het, selfs ook die natuur wat beeld is van God", ,Want Hy is niet verre van een ieder van ons (Hand. 17 : 27)". Hier sien Augustinus tussen die pneumatiese mens en God, slegs 'n kwantitatieve verskil [1]. Hand 17 : 27 wil hy sien als wysende op wesensverwantskap en sal waarskynlik vers 28 ook so verklaar. Hier hou vir ons alle redenering op. God en mens, Skepper-

---

[1]) Vgl. Bernhard Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik (rooms), I[7] 1928, p. 274: „Augustin führt anfangs im Anschluss an Plato einen natürlichen Beweis für die Unsterblichkeit, an die die Seele durch die ewigen Ideén an der Gottheit teilnehme".

Heer en skepsel is kwalitatief verskillend naar wese, is wat hulle wese betref inkommensurabel. Dat die ewige God die nietige skepsel aanspreek is onbegryplike genade van God, maar geen vanselfsprekende saak nie.

HOOFSTUK IV.

DIE OPVATTING VAN DIE BEELD VAN GOD IN DIE MIDDELEEUE.

§ 10. Die Skolastiek in die Algemeen.

In die eerste vyf eeue van onse jaartelling is vir die geskiedenis van die christelike kerk kensketsend haar worstelstryd teen die invloed van die griekse filosofie. Deur die invloed van die griekse filosofie was die antropologie, veral insover dit die verhouding raak van die mens tot God, altyd 'n punt van bespreking gewees. Maar daarna het die romeinse invloed meer op die voorgrond gekom. Afgelei van Augustinus se voorstelling van die „Stad Gods", is hoe langer hoe meer op die voorgrond gekom die outoriteit, wetgewing, organisasie, ens. Die platonies-augustiniaanse antropologie is nog lank die algemene uitgangspunt gebly, maar deurdat die kerk en die sakramente van die kerk meer op die voorgrond gekom het, het die antropologie geen verdere ontwikkeling gehad nie, maar veeleer verval vanwaar Augustinus dit gelaat het. Dit bring mee dat die beeld van God ook so te sê geen aandag gehad het nie.

Na Augustinus het die stryd teen die semi-pelagianisme nog steeds voortgeduur. Die absolute predestinasie en „onweerstaanbare genade" van God wat deur Augustinus geleer is, is nooit deur die kerk offisieel aanvaar nie en dit het geleentheid gelaat aan die semi-pelagianisme om weer op te leef. In 529 is die semi-pelagianisme veroordeel, maar die strenge augustinianisme is ook laat vaar: sondig is die hele mens en alles is genade; maar die verwerping van Gods genade is nie die wil van God nie, maar van die mens. Deur die leer van die boetedoening wat onder Gregorius die Grote opgekom het en wat later naas die doop tot een van die vernaamste sakramente verhef is, is daar growwe afwyking van die augustiniaanse genadeleer gekom. Deur hierdie twee sakramente veral, is die kerk hoe langer hoe meer die goddelike instelling geword, wat as-het-ware die genade van God aan die gelowiges moes administreer. Waar Augustinus nog altyd aan 'n direkte relasie van mens tot God gedink het, kom die kerk daar nou tussenin te staan. Die doop- en boetedoening-sakramente word die manier waarop die genade van God

as 'n goddelike energie meegedeel word, wat dan van erfsonde en dadelike sonde verlos [1]. Die eerste het wel sy wortel in Augustinus, maar die laaste staan beslis teenoor sy genadeleer, was in kern semipelagiaans en het direk aanleiding gegee tot die aflaat, wat later so'n berugte rol gespeel het in die kerklike lewe. Die antropologie was wel in Augustinus gewortel, maar het eintlik niks van Augustinus oorgehou nie. Aan die menslike verdienste en die menslike koöperasie met God word naas die genade 'n belangrike plek gelaat. Daarmee moes natuurlik die griekse opvatting van die natuurlike vrye wil weer herstel word, wat lynreg teenoor Augustinus staan. Die erfsonde kry hoe langer hoe meer 'n negatiewe betekenis. Dis slegs die afwesigheid van die „oorspronklike geregtigheid", terwyl aan die voortplanting van die skuld nie meer gedink word nie. Duidelik is, dat die sonde die erns wat dit by Augustinus had hier helemaal verloor het. Genade is die enigste bron van alle goed vir die mens, dit moet die gevalle mens alleen in staat stel om sig te herstel en sy oorspronklike goedheid en geregtigheid weer trug te kry. As die genade die wil herstel het dan is die mens van self in staat om te bewaar wat hy het en om goeie werke te doen. Dit is nie volgens Augustinus nie, maar tog kon sy opvatting van genade tot sulk 'n beskouing aanleiding gee, soos ons hierbo aangetoon het.

Die middeleeuse skolastiek wat in hierdieselfde lyn ontwikkel het, is gekenmerk deur twee gedagtelyne wat altyd met mekaar in stryd was en vaak op verskillende maniere met mekaar gekompromeer is: die nadruk wat gelê is op die verdienstelikheid van die mens se eie geregtigheid, wat veral toegeskryf moet word aan die kerklike sisteem en die instelling van die boetedoeningsakrament; en verder die verklaring van die augustiniaanse leer van die absoluutheid van die genade, deur middel van die aristoteliaanse leer van God as die „Eerste Beweger" [2]. Hier is van betekenis manne soos Alexander van Hales, Bonaventura, Albertus Magnus en Thomas van Aquino. By Aristoteles was God meer die doel van alles, nie juis die Skepper en die Onderhouer nie. 'n Tiepiese voorbeeld van die manier waarop die vroeë skolastiek die absolute genade van God met die menslike verdienste en wilsvryheid versoen het vind ons by Petrus Lombardus uit die twaalfde eeu: „Die wil van die mens wat hy van natuur het, kan tot 'n doeltreffende wilsdaad en die doen van enige goed nie beweeg word nie, tensy dat dit bevry en gehelp word deur die genade, — bevry om te wil en gehelp om tot stand te bring". „Daar is in die redelike siel 'n natuurlike wil,

[1]) Vgl. Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 1898. p. 117 en Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 196.

[2]) Thomas Aquinas: Summa Theologiae I, vr. 73 : 1. „God is die Eerste Oorsaak wat beide natuurlike en wilsoorsake in beweging sit".

waardeur dit van natuur wil wat goed is, hoewel flou en swak, tensy die genade help; en die genade, wanneer dit kom, help die natuurlike wil om die goeie doeltreffend te wil" [1]. In hierdie laaste sitaat veral kom 'n gedagte naar vorentoe, wat wel sy oorsprong kon vind in die augustiniaanse begrip van die redelikheid van die siel, maar wat tog in die grond in stryd is met die genade- en sonde-leer van Augustinus. Dis wat elders [2] genoem word die „synderesis", die ewige natuurwet van die menslike redelikheid en waaraan onuitroeibaar verbonde is die neiging tot die deug. Deur die genade — wat altyd nog as 'n vloeiende energie voorgestel is — word hierdie natuurlike neiging tot die goeie, alleen versterk om dit tot werklikheid en werkdadigheid te bring. Dis hier waar daar nog 'n onmiddellike „aanknopingspunt" vir die goddelike genade in die mens te vind is, waarsonder die genade anders ook magteloos sou staan.

§ 11. Thomas van Aquino.

Die vernaamste onder die skolastiese teoloë was seker Thomas van Aquino in die twede helfte van die 13e eeu. Die verhouding van genade en vryheid het hy nie, soos Alexander van Hales en Petrus Lombardus, in 'n wesenlike semi-pelagianisme opgelos nie. Hy het 'n kragtige truggreep op Augustinus gedoen, maar dit met die hulp van die aristoteliaanse wysbegeerte, waar Augustinus hom steeds aan Plato georiënteer het. Hy gaan uit van die volle erkenning van die mag en genade van God, maar kon in sy teologie ook plek vind vir die erkenning van die menslike verdienste. Hij lê eers grote nadruk op die predestinerende genade van God as die eerste oorsaak om dan weer te handel oor die twede oorsaak n. l. die menslike wil as 'n basis vir die vryheid en verdienstelikheid. Hy verbind dus psigologiese vryheid met metafiesiese determinisme [3]: „Wat deur die vrye wil is, is van die predestinasie" [4].

In sy opvatting van die verhouding van die liggaam tot die siel het Thomas hom ook aan Aristoteles gehou en gevolglik ook hierin van Augustinus verskil. Die liggaam is hier nie die kleed, die woning en selfs die kerker van die siel nie, maar die siel is die „forma corporis" [5]. Nie

---

[1]) Petrus Lombardus: Sententiae, Lib. II. Dist. 25 : 16 en 24 : 5.

[2]) Die term is van Hieronimus oorgeneem en deur Alexander van Hales vir eers in die hierbo genoemde sin omskryf. Ook deur Thomas is dit oorgeneem en kom nog voor by moderne roomse teoloë. So word die „synderesis" van fundamentele waarde beskou deur C. van Oosterhout by die verklaring van die „gewete". (Psychologie van het Geweten. 1931, p. 55, 65, 101 ens.).

[3]) Vgl. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man [2], 1926 p. 204.

[4]) Summa Theologiae I a. vr. 23 : 5.

[5]) Bernhard Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik I [7] 1928, p. 273.

die verdeeldheid en selfs nie die teenstrydigheid van liggaam en siel nie maar hulle eenheid word deur Thomas beklemtoon. Hierdie beskouing lê vir ons veel nader aan die israelieties-bybelse opvatting dan die van Augustinus en almaal wat met hom aan Plato georiënteer is. „Vorm" het by Aristoteles altyd die betekenis van dat wat prinsipieel is; die vorm staan feitlik hoër as die stof, maar is tog ook weer dat wat sonder die stof geen inhoud en geen werklike betekenis het nie. Soos Augustinus en Bonaventura, het ook Thomas verskillende bewyse aangevoer vir die onsterflikheid van die siel: die enkelvoudigheid van die siel, die natuurlike aanleg is en 'n verlange naar 'n ewige geluksaligheid en die behoefte aan 'n regvaardige vergelding. 'n Vierde argument het Thomas hieraan toegevoeg: aangesien die siel, verwant is aan God, moet Hy die siel meer dan enig iets anders bemin en van ondergang bewaar. Hierdie argumente dra almaal 'n immanente karakter, d. w. s. hulle is afgelei uit die wese van die mens self en het daarom vir ons vandag geen waarde meer nie. Maar dan moet ons nie vergeet nie dat dit toe in 'n tyd was, toe mens sig afgemat het om bewyse van allerlei aard op te stapel vir die bestaan van allerlei en selfs van God. Hierdie bewyse vir die bestaan van die Skepper moes ook uit die skepsel gehaal word. Volgens Bartmann [1] het Thomas hom later net soos Augustinus en Bonaventura vir die onsterflikheid op geloofsgronde truggetrek, wat van hom biesonder verstandig is. Maar om eers langs redelike weg te wil bewys en dan later sig op die geloof trug te trek, is nie 'n aanbevelenswaardige metode nie en wys hier in elk geval op 'n misverstand van wat geloof is. Wat langs verstandelike weg bewys kan word, is verskillend van wat alleen as geloofsobjek aanvaar mag word. Duns Skotus [2] het soos Tertullianus 'n sekere liggaamlikheid van die siel aangeneem, waardeur dit natuurlik ook gedink kan word as voortbestaande los van die liggaam na die dood. Die onsterflikheid is ook deur die skotiste algemeen aanvaar, maar die filosofiese bewysbaarheid daarvan het hulle verwerp.

In die begrip van die beeld van God wat altyd gedink is in verband met die oorspronklike staat van die oermens, het Thomas aansienlik van Augustinus verskil, hoewel hy ook in Augustinus die grond vir sy beskouing kon gevind het. Hy beskryf die beeld as „die natuurlike moontlikheid by die mens om God te verstaan en te bemin" [3]. Dit wys weer op die „Lex Eterna", die ewige wet van die redelikheid, wat altyd

[1]) Ibid. 274.

[2]) Duns Skotus teen die begin van die 14de eeu, was as semipelagiaan die grote teenstander van Thomas van Aquino. Die skotiste, die kern van die franciskanermonnikorde, was in meer dan een opsig die teenvoeters van die dominikane, meestal die volgelinge van Thomas.

[3]) Summa Theologiae I a. vr. 93 : 4.

geneig is tot wat goed is, die „synderesis". Op die redelikheid van die siel het Augustinus ook nadruk gelê, maar hy het eindelik tog alleen die redelikheid wat bonatuurlike gawe is d. w. s. die redelikheid van die geestelike mens, gesien as beeld van God. Dit is by Thomas nie die geval nie. Hy steun die grieks-semipelagiaanse opvatting, dat die beeld die natuurlike redelikheid is en alleen die „gelykenis" betrekking het op die bonatuurlike gawe wat met die sondeval verlore is en deur Gods genade weer herstel kan word. Die oorspronklike Adam had as sy besit: die natuurlike vermoëns, die neiging tot die deug en die bonatuurlike genade en geregtigheid (superadditum). Die verdienste van Adam was dus ook afhanklik van die genade van God. Augustinus had geen plek nie vir enige verdienstelikheid, van welke aard en oorsprong ook al. Daar was by die oermens ooral harmonie tussen die menslike rede en God, tussen liggaam en siel [1], ens.

Die gevolg van die sonde was die verlies van die oorspronklike geregtigheid en die harmonie van die menslike natuur, deurdat God sy genade truggetrek het. Die sonde word openbaar, materieel in die sinlike begeerte en formeel in die gebrek aan die oorspronklike geregtigheid. Dit het Adam aan sy nageslag met die daarmee vergesellende skuld nagelaat. Die subjek van die erfsonde is egter die siel en nie die liggaam nie. Hierin is Thomas meer konsekwent dan Augustinus. Sonde is immers ongehoorsaamheid teen God, 'n verkeerde wil en daarom 'n sieletoestand. Hoe Thomas sy beskouing van die siel as draer van die erfsonde wil verenig met sy kreasianisme is nie te verklaar nie. Soos in die oerstaat is ook hier, die genade 'n bonatuurlike mag wat die mens weer herskep en 'n vernuwde natuur skenk. Hierdie mens met sy vernuwde natuur is dan ook in staat om verdienstelike werke te doen.

Teen die end van die 13de en begin van die 14de eeue het Duns Skotus in meer dan een opsig die teenoorgestelde van Thomas van Aquino geleer. Hy was volbloed semipelagiaan en moes van Augustinus met sy absolute predestinasie en genade nie veel hê nie. Die langdurige stryd tussen thomiste en skotiste was eintlik maar 'n stryd tussen augustinianisme en semi-pelagianisme; 'n stryd oor die vraag of die oorspronklike geregtigheid afhanklik was van die bonatuurlike genadegawe en of dit iets is wat Adam later deur sy verdienste verkry het; 'n stryd wat met die konsielie van Trent in 1547 alleen weggeskuif is, maar nie beslis nie. Om 'n gemeenskaplike front teen de protestantisme te maak in belang van die „heilige kerk", is die onderlinge twiswapens neergelê. Die antropologie van Trent is so opgestel dat dit heel gemaklik

[1]) Ibid. vr. 95 : 1.

semipelagiaans verklaar kan word, hoewel dit uiterlik daar uitsien as die handhawing van Augustinus. Op drie punte veral was daar 'n skotistiese oorwinning gewees: In die eerste plek word die oorspronklike geregtigheid verklaar as die staat waarin Adam „gestel" was en nie waarin hy „geskape" was nie, sodat die skotis kon handhaaf dat Adam daarheen ontwikkel het en as gevolg van sy verdienste daarin gestel is. Ten twede is die thomistiese opvatting van die „concupiscentia" as die materieele sy van die erfsonde beslis verwerp, terwyl die skotis vry was om die erfsonde te sien bloot as die verlies van die oorspronklike geregtigheid. In die derde en wel mees belangrike plek, is vasgestel dat die sondeval die vrye wil nie uitgeroei het nie, maar slegs verswak het. Dat dit in die praktyk in die roomse kerk 'n oorwinning geword het vir die semi-pelagianisme, moet verklaar word deur die feit, dat die protestantisme sy aanhangers veral uit die augustiniaansgesindes in die katolieke kerk getrek het. Die wat by Rome gebly het is eenvoudig oorskaduw deur die semipelagiaansgesindes, hoewel daar vaak pogings, soos in die jansenisme, aangewend is om Augustinus weer in eer te herstel.

§ 12. Die Mistiek in die Algemeen.

Naas die skolastiek neem in die ontwikkeling van die antropologie, sedert Augustinus, ook die middeleeuse mistiek 'n eie plek in, al is dit nie juis in die sin nie, dat dit teenoor die skolastiek staan maar dan tog insover dit in 'n sekere sin andere lewensbeskouings geopenbaar het.

Op die vraag of die mistiek sonder meer 'n plek behoor te hê in die ontwikkeling van die leer van die christelike kerk, kan ons hier in biesonderhede nie ingaan nie. Soos die mistiek op allerlei maniere beoordeel is, so is op hierdie vraag ook op meer dan een wyse al antwoord gegee. Seker is, dat die geskiedenis van die kerk, waarin die mistiek veral in die middeleeue, 'n belangrike plek ingeneem het, ons die bewys gee dat daar verskil gemaak moet word tussen mistiek en mistiek, dat daar naas die heidens-filosofiese mistiek dus ook 'n christelik-kerklike mistiek moet bestaan. Daar is natuurlik altyd groot gevaar gewees om in hierdie verband, van die heidense filosofie meer oor te neem as wat met 'n christelike wereld- en lewens-beskouing verenigbaar is, maar hierdie gevaar het nie alleen ten opsigte van die mistiek bestaan nie. Daar is mistiek wat die een en al van die godsdiens wil wees en wat onverenigbaar is met die bybels-christelike antropologie, maar daar is ook mistiek wat alleen as 'n noodsaaklike element in elke ware godsdiens, wat nie in intellektualisme wil opgaan nie, gesien wil word. By mistiek dink ons in die eerste plek aan 'n biesondere betrekking wat daar bestaan tussen

God en mens, hoewel daar mistiek is — die tiepies nie-christelike — wat wil leef van die opheffing van die betrekking, wat mik op 'n oplossing in en 'n vereenselwiging met God as die „Al" en die „Grond" van alles. Die eerste lê daarom grote nadruk op die persoonlikheid van die mens en die persoonlikheid van God tot wie die mens in betrekking meen te staan, terwyl in die laaste vir die persoon eintlik geen plek is nie. In aansluiting aan Söderblom wil ons hier onderskei tussen persoonlikheids-mistiek en oneindigheids-mistiek [1]. In die persoonlikheidsmistiek word gemeenskap en vereniging met die objek van vereniging eweseer gesoek as vereenselwiging geskuw [2]. In hierdie sin staan die christelike mistiek op sigself, wat egter nie wil sê nie dat al wat as mistiek in die christelike kerk bekend is, aan hierdie norm volkome beantwoord. Inteendeel is dit ook van hierdie kant, waar daar altyd gevaar was van die kant van die neo-platonisme en ander heidens-filosofiese stromings, 'n gevaar waaraan die kerk ook nie altyd ontkom het nie; ons hoef maar net die name van Dionisius die Areopagiet en Eckehart te noem. Maar daarteenoor staan iemand soos Bernhard van Clairvaux, wat 'n troue seun van die kerk was en van geen filosofie in sy mistiek beinvloed was nie. Met 'n korte oorsig van die mistiek by Dionisius uit die oosterse kerk en die van Bernhard uit die westerse kerk, moet ons hier volstaan.

§ 13. **Dionisius die Areopagiet.**

Pseudo-Dionisius die Areopagiet is 'n anonieme skrywer uit die vyfde of sesde eeu n. Chr. van 'n aantal geskrifte, wat later openbaar geword is onder die naam van Dionisius van Athene, wat dáár deur Paulus nog tot bekering gebring is en later as die eerste biskop van Athene genoem word. Hierdie geskrifte gee ons 'n weergawe van die oosterse Christendom uit die vyfde of sesde eeu, met sy sentrum in Konstantinopel. In die oosterse kerk is in die sewende eeu Maximus Konfessor van hierdie pseudo-dionisiese geskrifte die vertolker gewees, waardeur dit eiendom geword is van die kerk en sedert die tyd die hele oosterse kerk, maar veral wat die mistiek betref, beheers het. Die uitstaande kenmerk van die teologie, wat ons in hierdie geskrifte gegee word is dat die outeur 'n christen moet wees wat hom in sy bespieëlings georiënteer het aan die alexandrynse neoplatonistiese wereldbeskouing. Die mistiek is hier persoonlikheidsmistiek en oneindigheidsmistiek tegelyk, wat die kenmerk geword het van die hele Grieks-Ortodokse Kerk. God word wel als persoonlik voorgestel maar bo-kant Hom is weer die onpersoonlik-bogoddelike. Soms word die grote skeiding tussen Skepper

[1]) vgl. Prof. W. J. Aalders: Mystiek, haar Vormen, Wezen en Waarde, 1928. p. 25.
[2]) Ibid. 34.

en skepsel gehandhaaf, maar in 'n ander verband lyk dit weer of die skepping uit God voortgevloei het en weer tot Hom moet trugvloei. Kwaad is disharmonie, eintlik dat wat nie is nie, μή ὄν. Die heilsweg begin van die mens uit, nie van God uit nie. Die mens moet van God weer bewus word, in Hom sy beginsel trugkry en so die eenheid met God herstel.

In sulk 'n gedagtegang is vir „skepping" en „herskepping" geen plek nie, nog minder vir 'n skepping van die mens „naar die beeld van God". Die wesensrelasie tussen mens en God tree hier nog veel sterker op die voorgrond dan by enigeen van die kerkvaders. Die mens sal hier dus direk as die beeld van God gesien wees, konsekwent volgens die neo-platoniese filosofie; en dan beeld van God, nie deurdat hy iets van God ontvang het nie, wat hom in staat stel om iets van die goddelike wese te weerkaats, maar sy natuur is van die aard dat dit tot 'n sekere hoogte die wese van God uitbeeld. Die onpersoonlikheidsmistiek van Dionisius is, uit protestantse standpunt gesien, onaanneemlik, deur die reformatore ook afgewys en medeoorsaak dat die mistiek in verband met die christelike geloof vaak in 'n erg ongunstige reuk gestaan het. Daarby het hierdie mistiek op die westerse kerk ook invloed uitgeoefen en was meer dan een mistikus ook hier aan Dionisius georiënteer, so b. v. Eckehart. Sy heilsweg van onder naar bo, naar God waar die mens sy grond en uitgangspunt trugvind, was die weg van die bekende drie trappe van: reiniging (waarvan die doop 'n simbool is), verligting en volmaking. En hierdie heilsweg het nog altyd by latere mistisie 'n weerklank gevind al was dit vaak in 'n gewysigde sin.

§ 14. **Bernard van Clairvaux.**

Die mistiek van die westerse kerk vertoon 'n enigsins ander kleur insover dit oor die algemeen minder filosofies georiënteer is, sig meer gehou het aan die offisieel kerklike leer en daarom minder spore van oneindigheidsmistiek dra en veel beter in ooreenstemming te bring is met die christelike geloofsbeskouing. Die volgende omskrywing van die middeleeuse (westerse) mistiek is oriënterend: „De betrekking tusschen God en wereld, als schepping, is gegeven. De incarnatie is uitdrukking van het herstel van deze betrekking, die door de zonde is verstoord. De Christus werkt voort door zijn Geest en in zijn kerk met haar genademiddelen. Dit alles is boven-natuurlijk; het wordt op bijzondere wijze en in een bepaalde sfeer gerealiseerd. Maar het sluit het natuurlijke niet uit. Dit dient als voorbereiding en stof. En zoo wordt de conceptie ontwikkeld, zoowel theoretisch als praktisch, van een dubbele orde, een hoogere en een lagere, die elkaar aanvullen en voltooien. De

genade vernietigt de natuur niet. Zij herstelt en volmaakt haar. In dit kader vindt ook de mystiek haar plaats" [1]. In die laaste deel van hierdie sitaat meen ons ook op te merk wat vir ons as 'n bedenklike trek in die middeleeuse mistiek voorkom. Dit staan in verband met die realistiese opvatting van genade, as 'n goddelike krag of instromende energie, wat ons reeds by Augustinus gevind het, maar in die middeleeue nog meer beklemtoon is. En dis hier waar ons die middeleeuse kerklike mistiek sien aansluit by 'n beskouing wat eintlik vreemd is aan die Skrif en die christelike geloof. Dis daarom te verstaan dat die mistiek vaak waarde toegeken word los van die geloof in Christus, of in elk geval in so'n sin, dat op hierdie geloof eintlik geen nadruk val nie. Dit bring vir die mistiek die neiging mee om van die „Woord Gods" en die „Middelaar Gods en der Menschen" weg te ontwikkel, 'n neiging wat daarna ook nog al te vaak truggekeer het en die bedenklike en gevaarlike element in alle mistiek uitmaak.

Van uitstaande betekenis vir die westerse mistiek en vir die tiepies christelike mistiek van al die eeue, is Bernard van Clairvaux gewees in die elfde eeu. By hom was die mistiek geen teorie nie maar praktyk, werklikheid van die lewe. Deur homself word die woord „mistiek" byna nooit gebruik nie en as hy dit gebruik dan nie in die bekende populêre betekenis nie. Mistiek is by hom dat wat verborge is, teenoor die geopenbaarde. Wat ons „mistiek" noem, noem hy gewoonlik „geestelik" [2], 'n woord wat hier beter pas by die mistiese element van die christelike geloof. Bernard was 'n deeglike kenner van Augustinus en verder het hy hom altyd nougeset gehou aan die leer van die kerk. Hy was geen groot dinker nie, maar 'n man des geloofs; vreemd aan alle filosofiese spekulasies en 'n man van die praktyk. Vandaar dat sy mistiek veral nadruk lê op die praktiese sedelike lewe en die bekering tot God. Dit is wat ons misskien ook geloofsmistiek kan noem. Sy mistiek is die mistiek van die gelowige christen, wat hom met alle mag en toewyding wy aan sy lewenstaak, bewus van 'n noue betrekking wat daar bestaan tussen hom en sy God in wie se diens hy staan en daarom is sy mistiek deur en deur persoonlikheidsmistiek.

In navolging van Augustinus spreek Bernard van die mens as 'n „geskape drieëenheid", aan wie hy 'n biesondere plek toeken in die skepping; terwyl die nadruk by hierdie mens val op die geheue, die rede en die wil as vermoëns van die siel. Hy is egter geskape en daarom volstrek ongelyk aan God. Bernard heg grote waarde aan die skepping van die mens „naar Gods beeld", omdat dit vir hom veral klem lê op

[1]) Ibid. 205.
[2]) Vgl. Prof. W. J. Aalders: Bernard van Clairvaux, in „Groote Mystieken" 1913. p. 112.

die noue relasie, wat deur Gods genade bestaan tussen die mens en sy Skepper. Ooreenkomstig met die heersende opvatting van die kerk van die tyd, — waarby Bernard hom as 'n reël neergelê het — het hy ook onderskeid gemaak tussen „beeld" en „gelykenis". „Het beeld is formeel gedacht; het bestaat in het vermogen der wilsvrijheid. De gelijkenis is materieel: zij ligt in den welbewusten uitgang van den wil naar God en daarmede in de gelukzaligheid. Het beeld is den mensch als zoodanig eigen en onverliesbaar" [1], dus suiwer antropologies, terwyl die gelykenis sien op die bestemming en die ware wese. Dit gaan hier om die bekende skolastiese onderskeiding van natuurlike en bonatuurlike gawe. Ons sien hier, wat die kenmerk is ook van die skolastiek, van die middeleeue en van Rome in die algemeen, dat van die „W o o r d" eintlik geen melding gemaak word nie, die Woord wat die absolute voorwaarde is van die noue relasie met God, die relasie wat geen wesensrelasie is nie en waar Bernard so die nadruk op lê. Hier is dit waar, sedert Augustinus die goddelike genade die plek van die goddelike Woord ingeneem het, wat altyd weer die gevaar meebring dat die oneindige wesensverskil tussen God en mens uit die oog verloor word. Die mistiek het, wat die verhouding van die mens tot God betref, die lyne konsekwent deurgetrek wat deur Augustinus in hierdie opsig aangegee is en deur die skolastiek verder ontwikkel is. Dat die gesproke Woord in sy pontifikale d. i. sy brugspannende en sosiale betekenis, die „sine qua non" is van die relasie tussen skepsel en Skepper en die enigste draer van die genade is, het die skolastiek nie gesien nie en die mistiek nog minder. Die tasbare bewys hiervan is die plek wat die Bybel as die Woord van God in die godsdienslewe van die middeleeue ingeneem het, die onbekendheid met die inhoud daarvan, nie alleen by die leek nie, maar vir 'n groot deel ook by die geestelike leiers in die kerk. Die plek van die sprekende Woord van God was ingeneem deur die kerk, die liggaam van Christus, wat met alle middels die genade vry uitdeel en administreer. „Het Hoofd niet behoudende, uit hetwelk het geheele lichaam, door samenvoegselen en samenbindingen voorzien en samengevoegd zijnde, opwast met goddelijken wasdom" (Kol. 2 : 19). So het Paulus 'n dergelike dwaling veroordeel in die gemeente van Kolosse.

So nugter en prakties as wat hy was, sien ons Bernard grote nadruk lê op die breuk wat daar ontstaan het tussen mens en God, deur die sonde en op die behoefte aan hereniging en herstelling van die relasie. Van hierdie breuk dra nie soseer die liggaam die skuld nie as die siel, soos wat ons Tertullianus ook sien leer het. Die heilsweg bestaan uit die drie trappe van Dionisius: reiniging, verligting en volmaking of hereniging, maar ook

---

[1]) Prof. W. J. Aalders: Mystiek, p. 209.

hier is alles nog genade. Alles wat die mens doen is ten slotte daad van God deur hom, alles wat hy verdien is gawe van God. Die vryheid en verdienste betref dus alleen die wyse waarop die genade van God sig realiseer. Bernard sien alles in God en God in alles. „Het geheele proces is dus een van geleidelijke nadering van den mensch tot God. Het oriënteert zich in zijn drie fazen, geheel aan de Christus-verschijning, die mensch geworden is om den mensch trapsgewijs op te heffen tot God" [1].

Hierdie beskouings soos dit deur die skolastiek en mistiek ontwikkel en verdedig is, is vir 'n groot deel nog waar in die Rome van onse tyd. Dat daar vaak oor sekere probleme verskil van opvatting is [2], is waar, maar dit word almaal ondergeskik gemaak aan die eenheid van die heilige kerk, wat met al haar sakramente, die genade wat aan haar toebedeel is, beheer en administreer. So het ons dit gesien by die konsielie van Trent en so is dit nog.

So wys die roomse dogmatikus Bartmann op die onsterflikheid van die siel, soos wat dit deur die vyfde lateraanse konsielie vasgestel is, maar soos wat volgens hom ook duidelik in die Oue Testament geleer word. Jesus sou dan ook die dogma van die onsterflikheid van die siel erken het [3]. Dis egter verder ook nog 'n postulaat van die rede, soos Kant dit ook tereg gesien het. Die immaterieele handelinge van denke en wil van 'n immaterieele wese, m o e t onsterflikheid besit. Tog meen Bartmann dat die onderskeiding tussen „beeld" en „gelykenis" as siende op die natuurlike en bonatuurlike gawe, respektieflik, nie meer deur te voer is nie, soos wat ons hierdie onderskeiding by Augustinus ook nie gevind het nie.

Oor die algemeen kan dus gesê word dat die paulinisme by Augustinus 'n wedergeboorte ondergaan het, maar dat die vernuwing ook maar van korte duur was. In Rome het die griekse opvatting van die mens, liggaam en siel, langsamerhand deurgedring en vir 'n groot deel ook wat betref die verhouding van die mens tot God. Dit was ook die geval met die beskouings oor die beeld van God. Deur die griekse vaders is nog geargumenteer oor wat die betekenis van die beeld van God moet wees. By Augustinus het dit vasgestaan, dat die mens of iets wat die mens besit Gods beeld is, die vraag is alleen in welke sin. Na hom was daar nooit meer 'n ander dan 'n antropologiese verklaring nie, en dan meestal in grieks-filosofiese sin, insover die natuurlike mens of liewer sy siel beeld van God is. Hierdie beeld is deur die sonde iets verswak,

[1]) Ibid. 211.
[3]) Bernhard Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik I[7]. 274.
[2]) Vgl. H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek, 1897. Deel II. p. 519—21, waar 'n uiteensetting gegee word van die onderlinge verskille van opvatting van die beeld in die christelike kerk in die middeleeue en later.

maar in kern tog altyd bly staan. Dit het alleen behoefte aan Gods genade om weer op te bloei en die mens is weer wat hy was, doende die wil van God en weerkaatsende die wese van God aan wie hy in die diepste sin van die woord, tog wesensverwant is. Vir ernstiger beskouings oor die verhouding van die mens tot God, van skepsel tot die Skepper, soos wat dit oorspronklik was, soos wat dit deur die sondeval geword is en soos wat dit deur Gods genade in Christus wéér mag word, moet ons naar die manne van die hervorming gaan.

HOOFSTUK V.

DIE BEELD VAN GOD BY DIE REFORMATORE.

§ 15. Algemeen.

Met die hervorming het daar 'n uiters belangrike periode aangebreek vir die ontwikkeling van die christelike leer van die mens. Tog is die antropologie van die hervorming nie te verstaan nie los van die middeleeuse skolastiek en mistiek, waarteen dit vir 'n groot deel in reaksie gekom het, maar waarin dit tog diep sy wortels skiet, vaak dieper as wat wenslik was. Die probleme is nog dieselfde probleme, alleen op 'n ander vlak gesien en die oplossing van 'n ander kant gesoek. Afgesien van die inhoud kan ons sê dat die israëlieties-joodse opvatting van die mens en sy verhouding tot God, meer misties van aard was en die van die Grieke meer droog-rasioneel. Augustinus het hierdie twee elemente verwerk en verbind, maar tog het uit hom ook weer voortgekom die skolastiek sowel as die mistiek, al het beide deur vreemde elemente weer in sig op te neem, in menig opsig van hom weg ontwikkel. Formeel het hierdie twee lyne in die hervorming nader aan mekaar gekom, minder 'n kontras gelaat, maar is ook hier nog te sien en ook nog lank na die hervorming. Luther was geen mistikus nie, maar tog sien ons hom nou aansluit aan die mistiese lyn wat sy oorsprong had in die israëlietiese wereld- en lewens-beskouing, wat by Augustinus 'n vernuwing ondergaan het en wat van grote betekenis was vir manne soos Bernard van Clairvaux en Tauler, wat op hulle beurt nie sonder betekenis vir Luther was nie. Van Luther, meer dan van die andere hervormers, is dit waar wat Wheeler Robinson sê [1], dat die leer van die mens sig uitgebrei het tot die leer van die mens se ware verhouding tot God om so die sentrale beginsel van die reformasie te word. Seker is dit ook van Calvyn en Zwingli waar, maar tog het die intellektualistiese metode

[1]) H. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man². 1926, p. 217.

van die skolastiek by hulle veel duideliker spore nagelaat en was die kans vir die ontwikkeling van 'n gereformeerde skolastiek van die begin af altyd groter gewees dan die van 'n lutherse.

Uit die manier waarop die vernaamste teologiese probleme aangepak is, blyk dit al, dat Luther uit 'n ander omgewing kom as Zwingli en Calvyn. Vir al die hervormers had Augustinus grote betekenis, maar deurdat Luther van die begin af in die kerk gestaan het en sy moeilikhede daar ontstaan is, in die praktiese lewe en in die diens van die kerk, het hy hom meer by die prakties-mistiese kant van die grote kerkvader aangesluit. Daarby kom nog dat die duitse mistiek ook invloed op hom had, veral Tauler en die „Theologia Germanica". Soos reeds opgemerk is, was dit veral by die prakties-mistiese kant van Augustinus waar die paulinisme 'n vernuwing ondergaan het en die israëlieties-joodse gees weer herleef het. Dit sal daarom wel te verstaan wees as ons moet vind, dat Luther meer bybelse-teoloog was dan Calvyn. Hy was man van die kerk en veel minder 'n filosofiesgeleerde as Zwingli en Calvyn. Die laaste was al twee deeglike kenners van die griekse filosofie as ook van die filosofiese Augustinus. En daarom is Calvyn dan ook beter sistematikus [1] as Luther. Vir Zwingli was die humanisme, waar hy uit voortgekom het, van grote betekenis en dit het helaas ook 'n stempel gesit op al sy werke. En ook van Calvyn kan dit in 'n minder mate gesê word, al het hy die invloed van die humanisme veel meer indirek ondergaan. Veral in die antropologie is in hierdie opsig nog al aansienlike verskil op te merk. By Luther is daar noueliks sprake van 'n antropologie. By hom was meer op die voorgrond die vraag naar die verhouding van die mens tot God, meer die vraag naar die behoud van die gevalle mens, as naar sy oorsprong en die moontlikheid van sy val. Die geloof wat die hart raak van die betrekking van die mens tot God, was gemeenskaplik besit van al die reformatore, maar sy eintlike diepte en erns het dit tog maar by Luther gekry, van wie Zwingli en Calvyn in hierdie verband veel oorgeneem het. By Calvyn het die wese van God en die wese van die mens meer op die voorgrond gestaan en hy het hom maar al te vaak georiënteer aan die antropologie van Plato. By Calvyn is die religie meer die eer en verheerliking van God [2], by Luther die betrekking tot God en die geloof in die Verlosser uit ellende. Wat die antropologie bepaaldelik betref, het Calvyn feitlik die griekse gedagtelyn via Augustinus en die skolastiek voortgesit, terwyl Luther meer die joods-bybelse opvatting verteenwoordig en daarom ook nie soseer vra nie naar die wese van die mens, maar naar sy betrekking tot God. Zwingli staan hier tus-

[1]) Vgl. Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 1898, p. 383.

[2]) Ibid. 384.

sen in, of liewer, hy verteenwoordig beide rigtings, insover daar twee skerp teenoormekaarstaande lyne by hom te sien is. In die een is hy humanis en intellektualis, veel meer as Calvyn en in die ander lyn is hy misskien beter bybelse teoloog dan Luther. So skerp staan die twee teenoor mekaar dat ons gedwonge sal wees om soms te spreek van Zwingli die humanis en soms weer van Zwingli die bybelse teoloog.

So vind ons dan ook dat die probleem van die beeld by Luther meer die betrekking raak tussen mens en God en by Calvyn meer die wese van die mens self; dat die grieks-filosofiese Zwingli die mees heidensfilosofiese verklaring van die beeld gee en die bybels teologiese Zwingli die mees skriftuurlike verklaring. Die vermenging van die griekse en israëlietiese gedagtelyne, wat so tiepies is van die kerkvaders en van die middeleeuse skolastiek en mistiek, het in 'n sekere mate ook plaasgevind by die hervormers, maar op sy minste by Luther en op sy meeste by Zwingli. Vir die reformasie is dit so uiters jammer dat daar voorafgegaan het die renaissance en die humanisme, waardeur die grieks-idealistiese gees, die vyand van die christelike geloof van al die eeue, in meer dan een opsig weer herleef het. By die reformatore self het hierdie herlewing van heidense geleerdheid, reeds veel skoons in die reformatoriese beweging bederf, maar in die eeue wat op die hervorming gevolg het, het dit veral die stryd teen die Christendom voortgesit, met meer krag en met handiger wapens dan in die eerste eeue van die bestaan van die kerk.

Die feit dat die hervormers almaal by Augustinus ter skool gegaan het is van grote betekenis en gee tot 'n sekere hoogte 'n gemeenskaplike kleur aan die verskillende stromings in die reformasie. Dit was, soos reeds opgemerk is, by die misties-bybelse Augustinus waar Luther hom veral by aangesluit het en in hierdie opsig het hy invloed uitgeoefen op die andere hervormers. Maar soos Loofs aantoon [1], kan daarom by die reformatore geen sprake wees nie van mistiek in die gewoon populêre betekenis van die woord. Veeleer was hulle r e l i g i e u s insover die religie vir die reformatore nie bestaan nie in die onderhou van die sakramente, maar in die persoonlike relasie met God. Ook die begrip van die sonde het hier 'n verdere verdieping ondergaan. By die griekse vaders is die sondebegrip op die agtergrond geraak en het die begrip „verderf" meer op die voorgrond getree, verderf en verlossing, maar albei in 'n fiesiese sin. By Augustinus is die sonde beter in die lig gekom, maar agter sy sondebegrip het weer gestaan die wesenlik fiesies opgevatte „concupiscentia". Vir Luther staan agter die sonde in etiese sin, die sonde in religieuse sin, d. w. s. ongeloof

[1]) Loofs: Dogmengeschiedenis (vertaling van J. Quast). 1902, p. 334.

en agter die geregtigheid, die geloof in Christus. Luther het gedaan wat Augustinus nie geluk is nie n.l. om aan die Christendom sy religieuse karakter trug te gee[1]. Die probleme van die teologie was by die hervormers dieselfde as vir die skolastiek, maar Luther het van die skolastiese spekulasie truggelei naar die historiese openbaring, van die dogmata naar die geloof, waarin die andere reformatore hom in hoofsaak gevolg het. Seeberg[2] lê daar grote nadruk op dat Augustinus aan Luther en sy medestryders die weg truggebaan het naar die Skrif en veral tot Paulus. Hierdeur kry die begrippe genade en geregtigheid 'n helemaal nuwe sin en die geloof word die enigste vorm van religieuse besit. Die konsepsie van Christus as die enigste en direkte middel van toegang tot God het die sonde tentoongestel, as 'n sedelik-geestelike belemmering en moes die kerk in hierdie verband haar betekenis wat sy vir die skolastiek had, verloor. Die opvatting van genade as die persoonlike aktiwiteit van God in Christus, as die enigste hoop vir die mens, het ook 'n andere en nuwe inhoud gegee aan die predestinasie en die idee van die menslike verdienste verban[3].

Van die probleme wat deur die hervormers algemeen bespreek is soveel moontlik in die lig van Gods Woord, noem ons as die mees belangrikes: die bron van die godskennis, die oerstaat van die mens en die daarmee nou in verband staande probleem van die beeld van God, die predestinasie en die leer van die erfsonde en erfskuld, waarvan die eerste twee vir ons hier van die grootste belang is. Formeel-teologies het die hervormers by die skolastiek aangesluit, maar die verwyt was in die algemeen dat die skolastiek die Evangelie van Christus verloor het, die Skrif met filosofie vermeng en die kerk self die plek van die Middelaar laat inneem het. Die stryd gaan natuurlik teen die inhoud van die skolastiese leer, sodat vaak van die skolastiese terminologie gebruik gemaak is, maar dan met 'n geheel nuwe inhoud.

Die probleem van die natuurlike godskennis was 'n probleem vir al die hervormers, 'n probleem wat saamgaan met die probleem van die openbaring. Met die roomse leer van natuur en genade is daar hoe langer hoe meer nadruk opgelê dat die menslike natuur, wat in die kern van die saak tog nog goed is, ook van betekenis is vir die godskennis. Die ewige wet van redelikheid is in die grond van die saak nie alleen geneig tot die deug en so 'n bron van goeie werke nie, maar ook 'n bron van godskennis. Die genade en die Woord van God is maar alleen bedoel om hierdie natuurlike aan te vul en volmaak te maak. Die gevolg was dat die Christus van die verlossing en die Skrif as die Woord van God

[1]) Ibid. 353.
[2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 205.
[3]) Vgl. Wheeler Robinson: The Christian Doctrine of Man. 221.

en dus as bron van kennis van God, hulle betekenis verloor het. Hierteen het die reformasie in hewige verset gekom. Die Bybel is Gods Woord en Gods openbaring en so vir die gelowige die bron van godskennis. Maar nou is dit die vraag of die Skrif die enigste bron van godskennis is. Justinus Martelaar het reeds 'n godskennis geleer, wat in alle menslike geslag geopenbaar is, naas 'n godskennis wat in Christus geopenbaar is. Hierdie dubbele openbaringsgedagte kom ook voor by Tertullianus, Augustinus en die meeste kerkvaders, terwyl die opvatting meestal skyn te wees dat die natuuropenbaring onvoldoende is in sigself, waarom die openbaring in Christus noodsaaklik was. Die godskennis uit die natuur-openbaring geput word dan aangevul deur die openbaring in Christus en in die Skrif. So moet ons die algemene beskouing van die eeue voor die reformasie sien. Dit sluit natuurlik nie uit nie dat daar ook andere stemme gehoor is oor die openbaring en die godskennis. So skyn die openbaring in Christus by Tertullianus nie alleen primêre betekenis te gehad het nie, maar dat dit deur hom selfs gesien is as die vooronderstelling van die openbaring in die natuur. Die voorstelling van openbaring volgens die leer van natuur en genade, is soos ons dit hier omskryf het. Hierteen moes die reformatore in verset kom opgrond van die bedorwe toestand waarin die skepsel van God verkeer sedert die val. Die vraag of daar ooit, of daar in die oerstaat selfs so iets as 'n openbaring van God in die natuur bestaan het, het nooit die ernstige aandag gehad nie, maar die algemene gedagtegang van die reformasie was in die rigting om die moontlikheid van enige natuurlike godskennis te ontken en die openbaring van God in sy Woord as die enigste bron van godskennis te sien. Die feit dat daar soveel waarhede en soveel spore van godskennis, al is dit ook maar gebroke en verward, by die heidense volke van die wereld te vind is, het die reformatore van hierdie beslissing truggehou. Om hierdie verwarde en verminkte godskennis by die heidene te verklaar, was dus die groot probleem gewees, 'n probleem waaraan allerlei oplossings gegee is. Vir Luther had die natuurlike godskennis met die natuurlike openbaring minimum betekenis. Die rede van die mens sien hy in religieuse sake as „stock — starr und gar blind" [1]. Volgens Köstlin [2] is die swakke kennis van God deur die middel van die rede vir Luther so goed as niks, want dit gee nie die waarheid nie. Tog wil Luther 'n sekere natuurlike godskennis erken, wat saak van die rede is, maar die wese van God kan dit nie ken nie en is dus meer verkering as bron van die waarheid. Die probleem van die verstrooide waarhede by die heidense volke wou Luther met hierdie toevoeging verklaar, maar daarmee het hy alleen die beginsel verswak, dat Gods Woord die enigste bron van godskennis

[1]) Vgl. H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek, 1897. Deel I. 222.
[2]) Julius Köstlin: Luthers Theologie, 1863. II. 286.

is. Sulk 'n oplossing gee niks. Die godskennis en godsopenbaring wat meer verkering as bron van waarheid is, is geen godskennis nie en ook geen godsopenbaring nie.

Zwingli het 'n ander antwoord gegee op hierdie moeilike vraag. Hy sien ooral geloof en godswaarheid by heidense geleerdes, maar tog ontken hy weer as bybelse teoloog die natuurlike godskennis [1], en ook dat dit in die Skrif geleer sou wees, maar dan brei hy die sfeer van die biesondere openbaring so vèr uit, dat dit mense soos Plato en Seneka ook insluit, wat vir hom almaal gelowiges en heiliges is. Hulle had godskennis, maar dis aan hulle geopenbaar. Calvyn erken die betekenis van die natuurlike openbaring. In elke mens is 'n natuurlike godskennis aanwesig wat die saad van die religie is. God openbaar hom in die natuur, in die geskiedenis en in die gewete van die mens. Calvyn verdedig dit op 'n wyse wat ons erg bedenklik voorkom. Aan die end laat hy hom egter weer op 'n wyse uit wat elke oordeel oor hom moet versag. Hy sien die ongenoegsaamheid van hierdie openbaring in, gaan dan oor tot die behandeling van die Skrif, as bron van godskennis. Tog is vir hom die Skrif nie die enigste bron nie, maar deur die Skrif moet die mens eers geleer word om God uit die natuur te ken, dis die bril om God in die natuur, wat sy handewerk is te leer ken. Om God in sy skepsels te ken is nodig die oog des geloofs [2]. Dat Calvyn daarmee die vraag: vanwaar die godskennis by die h e i d e n e? nie beantwoord het nie, het hy nie gemerk nie. Die probleem van die natuurlike godskennis het hy onopgelos gelaat en daarom dat sy hele argumentasie oor die natuurlike godskennis, in die eerste hoofstukke van die eerste boek van die „Institusie", geen betekenis het nie. Hy het daarmee alleen die voorsienigheid, die immanensie van God verdedig, waarvan die kennis die geloof in God en die openbaring van God in sy Woord, veronderstel.

Die opmerking van Oorthuys in verband met die leer van die oorspronklike staat van die mens by Zwingli, dat die stryd naamlik, nie gegaan het nie oor die vraag hoe die mens eenmaal was, maar oor die vraag: hoe tans sy toestand is en hoe hy daaruit verlos kan word [3], is veral waar van Luther en in 'n minder mate ook van Calvyn.

---

[1]) G. Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli, 1905, p. 108.

[2]) Institusie: 1 : 6 : 1. So stel Bavinck (Dogmatiek I. 221) ook die woordopenbaring as voorwaarde om die natuurlike of algemene openbaring te ken en daarvan te profiteer, omdat die mens weëns die sonde en verblindheid die natuurlike openbaring nie kan verstaan nie. Die vraag is: waarom moet dit dan nog openbaring genoem word, as dit nie openbaring vir die mens kan wees nie sonder die woordopenbaring? Dan is die laaste tog die enigste objektiewe openbaring, wat daar vir die mens bestaan en wat hy hom, deur Gods Gees, mag toeëien en aanvaar.

[3]) G. Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli. 25.

In verband met die oorspronklike staat is die beeld gewoonlik ook bespreek en daarom dat dit glad nie in die sentrum van belangstelling gestaan het nie, wat seker moes gewees het as die hervormers kon sien dat die beeld, soos in die Skrif nie soseer die probleem van die mens raak nie as die probleem van sy betrekking tot God. As daar sprake is van die beeld in verband met die openbaring, dan staan beeld van God vir Christus en nie vir die mens nie. Vir Luther het die beeld van God, direk, alleen betekenis in verband met die skepping en was dit nie vir sy eksegese van Genesis nie, sou ons seker min van hom gehoor het oor die beeld van God. Calvyn spreek nog al veel oor die beeld in sy „Institusie", maar dan alleen in antropologiese sin, alleen as bewys van die onsterflikheid van die siel, net soos dit met die gewete ook die geval is. In sy eksegese spreek hy hom vaak enigsins anders uit en wel op 'n wyse wat vir ons van meer betekenis is as sy uitsprake in die „Institusie". 'n Uitsondering in hierdie verband maak die bybelsteologiese Zwingli. Vir hom het die beeld grote betekenis vir die relasie waarin die mens tot God gestaan het en ook vir die relasie waarin hy as gevalle mens, nog tot God staan. Daarom het hy nie alleen in sy eksegetiese werke nie, maar ook in ander belangrike geskrifte gehandel oor die beeld van God soos blyk uit die uitstekende studie, wat Oorthuys gemaak het van die antropologie by Zwingli.

Deur die hervormers is die oorspronklike staat van die mens as volmaak voorgestel. Daar is geen sprake nie van 'n ontwikkeling naar 'n meer volmaakte staat, soos deur die semipelagiaanse Rome geleer is en later ook nog deur enkele lutherse en gereformeerde teoloë verdedig is. Onderling was daar by die hervormers ook nog verskil omtrent die verhouding van die oerstaat en so ook van die beeld van God tot die wese van die mens self. Die vraag is of die oerstaat met alles wat dit vir die mens meegebring het, n a t u u r l i k was en of dit as bonatuurlik gesien moet word en daarby het dit meestal gegaan oor die beteekenis wat aan die woord „natuurlik" gegee moet word. Rome het natuurlik geantwoord dat die oerstaat bonatuurlik was in so'n sin dat die mens dit kon verloor, sonder dat dit van nadelige betekenis kon wees vir die menslike wese self. Vir die augustiniane was die natuurlike, die psiego-fiesiese gawe van die mens, die inhoud van die „beeld" en die bonatuurlike gawe soos die geregtigheid, heiligheid, onsterflikheid, ens. die inhoud van die „gelykenis"; maar alles had die mens by die skepping volmaak. Vir die semipelagiane had Adam alleen die natuurlike gawe by die skepping en moes eers later die bonatuurlike gawe as loon of verdienste ontvang om so ook „gelykenis" van God te kan word. Hierdie terme „natuurlik" en „bonatuurlik" is ook deur die protestante gebruik, maar dan nie in dieselfde sin as by

Rome nie. Die term „natuurlik" is, hoewel nie altyd nie, dan tog meestal van die oorspronklike staat gebruik en so is die beeld van God ook iets natuurliks vir die mens gewees, waarsonder hy in 'n onsuiwer natuur as sondaar moes bestaan. Ook die lutherse dogmatisie [1] het die woord „natuurlik" van die oermens gebruik, maar dan nie in dieselfde sin as die gereformeerde teoloë nie. Die oorspronklike staat en die geestelike gawe van God aan die mens, was „natuurlik", insover sy natuur daarsonder nie suiwer kon bestaan nie en die geestelike gawe, soos die beeld, ook met hom geskape is. Maar „natuurlik" was dit nie in die sin, dat die biesondere gelukstaat en die biesondere of bonatuurlike gawe uit sy menslike natuur voortgevloei het en dus essensieel en onverliesbaar eie aan die mens se wese sou wees. So doen Calvyn ook, as hy in die „Institusie" II : 2 : 12 spreek van die beroving van die bonatuurlike gawe (by die val) en die verderwing van die natuurlike gawe; maar hierin is hy nie konsekwent nie in vergelyking met andere uitsprake van hom [2]. Waar hy anders die beeld veral antropologies verklaar as siende op die siel met al die psiegiese vermoëns en die beeld ook behoor tot die oerstaat, moet die oerstaat eie wees aan die wese van die mens en tot 'n sekere hoogte ook onverliesbaar wees. Luther het die beeld anders gesien, nie as betrekking hebbende op die siel of die liggaam van die mens nie, dus nie die eintlike „natuurlike" gawe nie, maar op die „bonatuurlike" of geestelike gawe. Die beeld was daarom ook wel verliesbaar, só dat die mens na die val nie meer die beeld van God nie, maar die van die Duiwel gedra het [3]. Vir die gereformeerde teoloë is die oerstaat van Adam in die volste sin „natuurlik" en so ook die beeld van God of die skepping „naar die beeld van God". Die mens was self die beeld gewees. Enkele soos Zanchius, Polanus, Junius, Bukanus en Makkovius wil tog nog onderskeid maak tussen natuurlike hoedanighede en bonatuurlike gawe, sodat die onsterflikheid en andere geestelike gawe nie uit die natuur van Adam voortvloei nie, maar uit die genade van God afgelei moet word. Dit kom ooreen met die lutherse opvatting en is seker 'n aanbevelenswaardige onderskeiding. In hierdie sin wil ons die woorde „natuurlik" en „bonatuurlik" ook gebruik. Dis die enigste gesonde onderskeiding. Die bekende gereformeerde gebruik stig net verwarring, soos uit die gereformeerde geskrifte self ook blyk, waar die woord „natuurlik" soms sien op die oorspronklike staat van geluksaligheid en dan weer op

---

[1]) Vgl. H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek, 1897. Deel II. 529—30.

[2]) Op hierdie inkonsekwensie word sterk die nadruk gelê deur Muller in sy „Handboek der Dogmatiek²", 1908, p. 94. Hy meen dat oor die algemeen die oorspronklike geregtigheid vir die protestante nie iets aksidenteels is nie, maar eie aan die menslike natuur self.

[3]) Luther se eksegese van Gens. 1 : 26, 27. Erlanger uitgawe van sy werke, vertaal deur Johann Irmischer en uitgegee in 1843. Band 33, p. 55 vv.

die mens in sy sondige toestand, soos wat hy „van natuur geneig is om God en sy naaste te haat". „Natuurlik" wil ons dan liewer gebruik sien in die gewoon wetenschaplike sin, as siende op dat in die mens, wat hy as skepsel met die andere skepsels gemeen het, alleen fyner ontwikkel en ryker aan inhoud. Daar is geen absoluut kwalitatiewe verskil nie tussen mens en dier insover hulle albei skepsels is van God, albei tot die tydelike behoor en van natuur niks met die Ewigheid gemeen het nie. Waar die mens ewigheidswese word, as persoon teenoor God kan staan en met hom gemeenskap kan oefen, is dit nie iets natuurliks vir 'n skepsel nie, nie iets vanselfsprekends nie, maar onbegryplike wonder van Gods genade.

In sy beskouings oor die oerstaat en die beeld van God verskil Zwingli nog al aansienlik van die andere hervormers. In die dualistiese geskrifte van hom, soos in die „Providentia", waarin hy onder grieksfilosofiese invloed 'n volkome dualisme van liggaam en siel voorstaan, spreek hy nie veel oor die oerstaat nie. Die liggaam was van begin af swak en teengoddelik en is die mens alleen wat sy siel betref die beeld van God. Die siel was van volmaakte natuur en is dit nog, sodat van 'n val hier geen sprake kan wees nie. Die vlees staan vyandig en het altyd vyandig gestaan teenoor God. Insover hy egter bybelse teoloog is en dit volgens sy eie woorde ook wil wees, gee hy 'n ander beskouing van die beeld, wat nie veel van Luther verskil nie, waarop ons later meer in biesonderhede trugkom.

Die predestinasie-leer wat in Rome haar augustiniaanse betekenis verloor het, het van Augustinus oorgegaan op die hervormers, hoewel daar nog al onderlinge verskil was, 'n verskil wat by die kinders van die hervorming eerder toegeneem dan verminder het. 'n Algemene trek by die drie vernaamste leiers van die hervorming was tog, dat die predestinasieleer nie bedoel is nie om die genade uit te sluit, maar dit juis in te sluit. Dit het veral by Luther sterk uitgekom. Calvyn en Zwingli het verder gegaan en ook 'n supralapsarisme geleer. God is die Bestierder en die Beskikker van alles, ook van die val van die eerste mensepaar [1]. Calvyn het dit sover gedryf dat die predestinasie eindelik die genade moes uitsluit. Die vrye wil waar Augustinus die nadruk opgelê het, die wil wat sy vryheid alleen in God mag besit, moes feitlik verdwyn en waar daar geen sedelike persoon met 'n vrye wil teenoor God meer staan nie, daar is ook niemand meer nie om aangespreek te word en genade aan te bewys. Calvyn het God selfs oorzaak van die kwaad gemaak om aan sy albestieringsmag nie tekort te doen nie. Hierdie konsekwensies het hy ook gevoel en daarom meen hy dat ons ons maar liewer moet bepaal by die twede oor-

[1]) Institusie III : 23 : 4, 8.

saak van die kwaad, dit is die mens, wat die kwaad vrywillig kies [1]. Ook die leer van die erfsonde is algemeen deur die reformatore aanvaar; met die voortplanting van die mens word ook die sonde voortgeplant. Luther was tradusianis en Calvyn met Thomas van Aquino kreasianis. Met Augustinus het Luther ook die erfskuld geleer as noodsaaklike komplement van die erfsonde. Deur Calvyn is die erfskuld verwerp, deur Zwingli is die erfskuld meestal verwerp, maar soms tog weer aanvaar. Van erfskuld wil Zwingli nie spreek nie, maar liewer van erfsmet. In sy „Verklaring aangaande die Erfsonde aan Urbanus Rhegius", is die erfsmet nie verdoemlik nie, want „tot misdaad en skuld kan immers nie toegereken word nie, wat van natuur aanwesig is" [2]. Tog verklaar hy weer in sy „Taufbüchlein" dat die ingeskape besmetting die mens aan die ewige verderf onderwerp, want „indien sondaars, dan ook vyande van God; indien vyande, dan ook verdoemdes" [3].

Tot sover die algemene trekke van wat die hervorming ons geleer het van die mens. Vir ons sal verder in biesonder van groot belang wees wat die drie grote hervormers: Luther, Zwingli en Calvyn, geleer het oor die skepping van die mens „naar die beeld van God" en oor die probleme wat vir die beeld van onmiddellike betekenis is. Soos reeds uit die vorige sal geblyk het, is daar geen eenstemmigheid gewees nie en sal daar in die werke van dieselfde outeur soms meer dan een gedagtelyn aangetoon kan word. Die algemene strekking van die verklarings skyn te wees, dat die mens self, of iets wat hy besit, natuurlike of bonatuurlike gawe, die beeld van God moet wees. Hy is van die aard of besit iets van die aard, wat 'n sekere ooreenkoms vertoon met God, wat dan in staat is om die natuur of wese van God op die een of andere wyse te weerkaats. Die verklaring van beeld word dus ook hier gesoek in die sin van skaduwbeeld. Dat ons van hierdie pogings tot die oplossing van die probleem van die beeld nie veel kan verwag nie, sal reeds duidelik wees na wat ons oor die beeld gesê het in verband met enkele skriftuurplekke en in verband met die beskouings van die kerkvaders, hoewel die leer van die mens hier tog 'n verdieping ondergaan het en ons belangrike gegewens verskaf word oor die oerstaat en die skepping „naar die beeld van God". By al drie die grote hervormers, wat hierin ooreenstem dat hulle die Woord van God, die Woord wat in Christus, die „Middelaar Gods en der menschen", vlees geword het, tot die sentrum en die een en al gemaak het van die Christendom, van die christelike geloof en die christelike kerk, meen ons tog die spore te sien van 'n ander verklaring van die beeld van God. By Luther

[1]) Institusie III : 23 : 8.
[2]) G. Oorthuys, De Anthropologie van Zwingli, 1905, p. 134.
[3]) Ibid. 135.

en Zwingli veral het naas die diepe besef van die Godheid van Christus, op die voorgrond gestaan, die besef van die oneindige verskil tussen God en mens, Skepper en skepsel, Ewigheid en tyd. Deur die gereformeerde teoloë is dit Luther meer dan eens verwyt, dat hy 'n onmoontlike skeiding gemaak het tussen God en mens, die mens wat goddelik moet wees en van Gods geslag is [1]. Waar die reformatore, Calvyn ingesluit, dan kom waar Paulus Christus die beeld van God noem, daar ontstaan vir hulle almaal 'n probleem. As Christus die beeld van God is en die gelowige mens is dit ook, dan bly daar nie veel oor nie van die absolute onderskeiding tussen God en mens aangesien Hy die twede persoon is van die goddelike Drieëenheid. Calvyn probeer hom te red deur die een of ander onderskeiding te maak tussen beeld en beeld, maar dit gaan nie op nie, omdat sy kenleer hier mank gaan, soos ons later nog sal sien. Opmerklik is dat almaal die beeld van God in verband gebring het met die oertoestand van die mens en nie met die probleem van die openbaring van God nie, wat tog seker die mees voor-die-hand-liggende is. So kort moontlik sal ons moet ingaan op die biesonderlike beskouings en gedagtes in verband met die beeld van God by Luther, Zwingli en Calvyn.

§ 16. **Luther.**

Soos reeds hierbo melding van gemaak is, was die mistiek van grote betekenis gewees vir die vorming van Luther. Hy het veral by die mistiese kant van Augustinus aangesluit, het die werke van Bernard van Clairvaux geken, maar ook die duitse mistiek, veral Tauler [2], het invloed op hom uitgeoefen. In die voorwoord van die „Theologica Germanica", 'n werkie wat erg onder die invloed van die duitse mistiek gestaan het en wat deur Luther in 1516 weer uitgegee is, verklaar Luther hoeveel hy naas die Bybel aan hierdie boekie te danke had. Maar hoewel Luther hier geleer het hoe innig die gemeenskap en hoe diep die betrekking is tussen die gelowige en sy Heer, tog het hy hom die inwerking van God op die mens nooit onbemiddeld voorgestel nie, soos wel die geval was by die middeleeuse skolastiek en mistiek, waar die Woord helemaal verwaarloos was en die genade voorgestel was as 'n goddelike energie, wat mens sig deur die Heilige Gees in die sakramente kan toeëien. By Rome was die sakramente die middels van die genade geword. Vir Luther heers en werk God alleen deur Christus sy Woord. Die Woord het Luther weer op die voorgrond geplaas. Die Woord verbind, lê 'n relasie, maar bewaar ook afstand, bewaar die mens ook

[1]) Vergelyk in hierdie verband wat Bavinck hiervan sê in sy „Gereformeerde Dogmatiek", Deel I. 223 en II. 534.

[2]) Vgl. Julius Köstlin: Luthers Theologie, 1863, I. 120.

van op te gaan in God, soos wat by die mistiek so vaak die geval is. By Luther is geen mistiek nie of dit moet die mistiek wees van Woord en geloof[1], van aangespreek te word deur God in Christus en die antwoord gee van die mens. Hier is dus geen wesenseenheid, geen opgaan van die mens in God nie, geen trugkeer nie in God van die siel wat soos 'n „goddelike vonkie" nie kan rus nie, voordat hy weer truggekeer is in dat vanwaar hy uitgegaan is, soos wat Tauler nog geleer het. Wel het Luther in aansluiting hieraan en aan die skolastiese „synderesis" ook gespreek van 'n „synderesis", soms iets redeliks, maar eintlik 'n sekere onuitroeibare verlange, wat in die menslike natuur oorgebly is[1], maar hieroor het Luther sig hoe langer hoe minder uitgelaat en in sy latere lewe het hy alleen gestaan op die absolute onvermoë van die mens om maar die minste by te dra tot sy ewige heil.

Die mistiek was dan tog insover vir Luther van betekenis dat dit hom gebring het tot die innige, persoonlike betrekking wat daar bestaan tussen die gelowige godskind en God self. Op hierdie betrekking het hy hom in sy teologie gaan toelê, nie soseer met die bedoeling nie om 'n nuwe teologie te gee as om die weg van die saligheid, soos die Skrif dit vir hom aangewys het, uit te beeld. Dit het hom gebring op die Woord van God, die band tussen God en mens, van Gods kant gesien en op die geloof, dieselfde band, gesien van die kant van die mens. Die besef van die afstand wat die Woord moet skep tussen mens en God en die besef van eie kleinheid en sondigheid, het vir Luther ook 'n verdieping meegebring, wat sy godsbesef betref. Tereg lê Aulén grote nadruk op die noue relasie tussen die godsbeeld van Luther en sy opvatting van die geloof. Langs hierdie weg het hy gekom tot die besef van God as die Gans Andere, tot die besef van die absolute verskil tussen die Ewige en tydelike[2], Hemelse en aardse, wat een van die grondprinsiepe by Luther geword het van al sy teologiese beskouings. Dis die rede waarom hy geen natuurlike godskennis en geen natuurlike openbaring kan aanneem nie, soos ons reeds gesien het. Christus is die objektiewe Woord van God, Hy is die inhoud van die hele Skrif[3] en hierdie Skrif wat ook Gods Woord is[4], is die enigste openbaring en

¹) Vergelyk die biesonder vrugbare artiekel van Blanke in „Religion in Geschichte und Gegenwart². III. 1766.

²) „Tydelik en ewig is onmeetbaar ongelyk": Luther in sy uitleg van die apostolikum: „Samtliche Werke", vertaal en uitgegee deur Johann Irmischer. Band 23. 274.

³) Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 210.

⁴) Loofs: Dogmengeschiedenis (vertaling van Quast) 1902, p. 359. Loofs meen dat Luther die gelykstelling van Heilige Schrif en Gods Woord nooit bestry het nie; dat hy met niemand wou disputeer nie, wat die evangeliese geskrifte nie as Gods Woord wou erken nie, wat Loofs egter so vry is om 'n roomse oorblyfsel by Luther te noem.

die enigste bron van godskennis. „Juis in Christus en in Christus alleen word God geken"; „Die algemene middel van goddelike uitbeelding tot onse heil is naamlik die objektiewe Godswoord en nou beskryf hy (Luther) hierdie Woord as een wat in die Heilige Skrif gegee is"[1]. In hierdie Skrif is die goddelike Waarheid alleen te ken en deur die mens in geloof te aanvaar. In 'n preek oor Mat. 18 : 19 en 20[2] gaan Luther met skerpe woorde in teen die monnike en die wederdopers wat soek naar 'n openbaring buite Gods Woord om. As mens buite Gods Woord om gaan soek naar 'n openbaring van God, is daar groot kans, dat mens Satan ook teë kan kom, want hy kan hom soms ook voorstel as 'n Engel van die Lig. Wat Luther hier duidelik sien is, dat, as die mens buite die woordopenbaring van God gaan, hy dan op 'n duistere weg is. Die sien van gesigte, allerlei natuurverskynsels en grote gebeurtenisse bring altyd die vraag mee: waarvan dit nou eintlik 'n openbaring is, van God of van die magte van die Duisternis? Alleen Gods Woord en Gods openbaring kan hier antwoord op gee. Luther wys hier nie alleen alle subjektiwisme af nie, maar elke openbaring van God buite sy Woord. Hy noem die soek van 'n openbaring van God buite en sonder sy Woord 'n versoeking van God. In 'n preek oor Ps. 110 : 2[3] spreek hy dieselfde gedagte uit. Die openbaring is gebonde aan die historisiteit van die koms van Christus op aarde en die uitstorting van die Heilige Gees. In Jerusalem in Sion het die heil begin, hier is die bron van die Evangelie en daaraan moet elke leer getoets word. Daar kan dus by Luther geen sprake wees nie van 'n natuurlike openbaring en 'n natuurlike godskennis. Heel tereg het Luther gesien, dat openbaring openbaring is van God self, van sy wese en dat die begrippe „openbaring" en „godskennis" altyd met mekaar in verbinding staan en korrelate begrippe is.

Maar hierdie relasie bestaan ook tussen die begrippe „beeld" en „openbaring", altans insover Christus die beeld van God en sy „afskynsel" is. Hierdie woorde het vir Luther die krag van 'n bewys van die Godheid van Christus, soos hy Hebr. 1 : 3 uitlê in sy bespreking van die apostelbelydenis[4]. Omdat Hy self God is, is Hy ook die beeld van God, 'n beeld wat alles weergee en kan weergee of uitbeeld van dat waarvan dit 'n beeld is. Hy is dus volkome in staat om God te openbaar. In hierdie sin kan geen kreatuur beeld van God wees nie. In die gewone sin is die allervolmaakste beeld van 'n lewende wese maar 'n slegte beeld, omdat die beeld nie van dieselfde natuur is nie en daarom

[1]) Julius Köstlin: Luthers Theologie, II. 242 en 243.
[2]) Luthers Werke: vertaal en uitgegee deur Johann Irmischer, 1850. Band 44. 110.
[3]) Ibid. van 1838. Band 40. 95.
[4]) Ibid. Band 23. 270 vv.

van die wese niks kan meedeel nie. Geen mens kan daarom 'n beeld hê nie wat ewebeeld van sy wese is. Luther voel hier heel goed dat 'n skaduwbeeld eintlik geen beeld is nie. Dit het alleen betrekking op die uiterlike vorm en gedaante, maar verder is daar geen ooreenkoms nie tussen die skaduwbeeld en dat waarvan dit 'n beeld is. As ons nou in verband met die skaduwbeeld, soek naar die vorm of gedaante waarin die mens met God ooreen moet kom, is onse taak 'n onmoontlike geword. As Luther by sy beskouings oor Christus as die beeld van God, daaraan dink dat ook die mens en die Engele [1] beeld van God is, dan raak hy in 'n grote verleentheid. Hy kan alleen verklaar dat hulle geen wesens- en natuur-beelde van God, soos Christus is nie en verder niks.

Luther het hom daarom ook heel vaag uitgespreek oor die mens as die beeld van God, of as vertonende die beeld van God. In sy eksegese van Gens. 1 [2] het hy daar maar kort oor gespreek en op so'n wyse, dat dit op ons die indruk maak dat hy maar bly was, dat hy daarmee af was, en dat dit nie oor iets van biesondere betekenis was nie. Hier het hy eintlik maar net die kerklike tradiesie gevolg en hom biesonder nou aan Augustinus aangesluit. Beeld bring hy hier, waar die mens beeld van God is of die beeld van God dra, dan helemaal ook nie in verband met die openbaringsbegrip nie, omdat hy geen openbaring in die natuur of skepsels kan aanneem nie. Hy gee hier 'n ander verklaring van beeld dan by sy uiteensetting van Christus as die beeld van God. Hier dink hy ook aan skaduwbeeld, want anders weet hy ook nie hoe om dit te verklaar nie. Hy gee hier 'n verklaring wat ons by Augustinus reeds 'n pneumatiese verklaring genoem het. Dit wil sê nie die mens nie, nie sy siel of liggaam is die beeld van God nie, maar veeleer die sedelik-geestelike gawe wat hy van God ontvang het. Wel is dit moontlik om te sê dat die mens die beeld van God vertoon of dra, maar nie dat hy dit naar sy psiego-fiesiese wese self is nie. Die beeld word dus alleen gesoek in die sedelik-geestelike hoedanigheid [3], wat die eerste mens met die skepping ontvang het maar weer verloor het. Volgens Luther en die meeste lutherse teoloë [4] lê die eintlike beeld van God in die oorspronklike geregtigheid en in die daaraan verbonde onsterflikheid, heerskappy oor die res van die skepsels, die staat van geluksaligheid, ens. Hierdie staat is deur Luther as volmaak voorgestel, maar 'n volmaaktheid wat tog nog verliesbaar was. Dit is dus 'n misverstand by Köstlin als hy meen dat Luther 'n ontwikkeling in die oerstaat aan-

[1]) Ibid. Ibid. 273.
[2]) Ibid. Band 33, van 1843, p. 55.
[3]) Vgl. H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek II. 530.
[4]) Ibid. 531.

geneem het en daarvoor onderskeid gemaak het tussen „beeld" en „gelykenis" [1]. Sy vertaling „Ein Bilde, das uns gleich sei" [2] en die feit dat hy by Gens. 5 : 1, waar daar „gelykenis" staan, gewoonweg van „beeld" spreek, sluit 'n dergelike onderskeiding tussen die twee terme by Luther uit. Die beeld sien dus op die geestestoestand op die wysheid, deug en die liefde [2]. Die mens moes òf 'n beeld van God wees òf 'n beeld van die Duiwel. Toe die beeld met die sonde verlore gegaan het, het die mens die beeld van die Duiwel gaan vertoon.

Luther trek hier die konsekwensies van 'n verklaring van die beeld as skaduwbeeld. As die mens in 'n volmaakte staat die beeld van God dra, deurdat die volmaakte hoedanighede en gawe God as-het-ware weerspieël, dan moet hy na die val en nadat daar vyandskap teen God ontstaan is, van God weggeslaan is, die beeld van Satan vertoon, anders word met die sonde en die val geen erns gemaak nie. Ons sien dat hierdie verklaring van Luther op Gens. 1 : 26, 27 eintlik geen betrekking het nie, waar die skepping „naar die beeld van God" vir die mens en sy verhouding van ewige betekenis is. Die mens kan die beeld van God nie wees nie, sy wese en natuur nie weerkaats nie en ook nie die van die Duiwel nie, omdat hy aan geen een wesensgelyk is nie. Wel kan hy toon, deur die Gees wat hom beheers, aan wie se wil hy hom onderwerp, wie se slaaf of dienskneg hy is. Meer konsekwent bybels dan by Augustinus, is vir Luther, nie net 'n deel van die mens nie, maar die hele mens, siel en liggaam, geskape „naar die beeld van God". Die oer-mens was'n mens „vol des geloofs en des geestes" en sy nasaat sou almaal hierin gedeel het, was die val nie gekom nie; „dat wat die beeld moes wees is verskeur" [3]. Hier skyn iets deur van 'n gedagte wat Luther elders duidelik uitspreek naamlik dat daar tog nog iets oorgebly het van die beeld van God, wat tot die onmoontlike gevolgtrekking moet lei dat die mens tegelyk die beeld van God en van die Satan kan dra. Dis alleen moontlik wanneer beeld in die twee gevalle nie dieselfde betekenis het nie. Dis wel moontlik dat die mens nog spore kan dra van die skepping „naar die beeld van God" en tegelykertyd aan die gees wat hom besiel, kan openbaar dat hy 'n dienskneg van die ongeregtigheid is, maar so het Luther dit nie voorgestel nie.

Die staat van regtheid wat nie uit die menslike, psiego-fiesiese natuur verklaar kan word nie, maar wat Luther as bonatuurlike genadegawe van God aan die mens sien, stel Luther hom biesonder idealisties voor. Die mens was volmaak, hy was vry, maar sy vryheid het bestaan in die betrokkenheid op Gods wil. Aan hierdie wil was die suiwere gods-

[1]) Julius Köstlin: Luthers Theologie 1863. Deel I. 359.
[2]) Luthers Werke: Johann Irmischer, Band 33. 55, die eksegese op Gens. 1.
[3]) Ibid. 56.

kennis verbonde [1]. Gevolglik was daar vir die mens volmaakte rus en vrede en in dit alles het die beeld van God bestaan en nie in die algemene geesteskragte van denke, wil, ens. nie, wat die mens na die val nog behou het, hoewel deur die sonde verswak [2]. Adam moes werk, maar sonder vermoeienis. Selfs die natuur het volgens Luther daar anders uitgesien; daar was geen dorings en geen distels nie, dit was altyd somer, ens. Die mens had selfs 'n volkome kennis van die natuur. Die Boom des Lewens het steeds die gesondheid en kragte bewaar en versterk. Uit die teenswoordige lewe sou Adam op die een of ander tyd oorgegaan het in 'n geestelike lewe, gelyk aan die van die Engele.

Maar helaas, die sondeval en die ongehoorsaamheid teen God het tussen beide gekom en aan dit alles op 'n jammerlike wyse 'n end gemaak. Wat oorgebly het, is die swak en sondige mens met 'n knegtelike wil, gekoppel aan die diens van die sonde. Dat Luther elders weer meen dat daar tog iets van die beeld van God oorgebly het, is by hom 'n inkonsekwensie, wat daaraan toegeskryf moet word dat hy geen oplossing kon vind nie vir die moeilike probleem van die spore van godskennis en die waarhede, wat hy by die heidene moet sien en erken. Dat dit maar vermengde en verminkte tradiesie, oorkonde, van geopenbaarde godskennis en waarheid is, het by hom nie opgekom nie. Met die val is daar egter 'n teenstelling ontstaan. Die oerstaat is verlore en deur die staat van sonde vervang. Van die een naar die ander is geen oorgang nie, behalve deur 'n goddelike herskeppingsdaad. Deur die sonde van Adam is sy hele natuur bederf. Die denkkragte en die wil is verdraai, alleen deur Gods genade is daar vervulling van Gods gebod moontlik. Maar met Adam is ook sy hele nageslag bederf en staan met hom verdoemlik voor God. Geen mens is weer vry nie om te kies tussen twee teenoorgestelde moontlikhede. Luther maak egter onderskeid tussen vryheid in die sedelik-geestelike lewe en die vryheid in die psiego-fiesiese lewe en leer 'n teologiese determinisme en 'n psigologiese indeterminisme [3]. Ook op die erfsonde, afgesien van die aktueele sonde, rus die toorn van God en daarom is elke mens verdoemlik voor God [4]. Heftig versit Luther hom teen die skolastiese leer, dat die „concupiscentia" die gevolg is van die sonde. Die was daar immers reeds voor die val, met die val het egter die ontaarding gekom.

Die herstelling van die beeld is alleen moontlik deur 'n herskeppingsdaad van God in Christus. Dis hier, waar Luther soos Augustinus

---

[1]) Vgl. Julius Köstlin: Luthers Theologie II. 357.
[2]) Ibid. 358.
[3]) Ibid. I. 122.
[4]) Ibid. I. 124 en R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte II. 228.

die predestinatie geleer het, maar in 'n minder skerpe vorm as Calvyn. Die predestinasie is die genade van God aan die gevalle mens. Oor die eerste oorsaak van die kwaad het Luther hom nie uitgelaat nie. Die genade is ook nie 'n instromende goddelike herskeppingsenergie nie. Dit is die gawe van nuwe krag, maar dis ook die vergewing van die sonde, waarvan die vooronderstelling is, die Woord van God wat vlees geword het en aan die kruis die verlossing tot stand gebring het. Wat deur die genade ingegiet word, is 'n opregte geloof in Christus en die liefde tot God. Geloof is by Luther veel meer dan by Augustinus, dis vertroue op God, dis die aanvaarding van wat God in Christus die sondaar genadiglik aangebied het. In die geloof gryp die sondaar die sondevergewing in Christus vas en eien hom die geregtigheid van Christus toe. Deur geen satisfaksie en boetedoening is die geregtigheid te verkry nie; daarvoor is nodig die innige berou wat vrug is van die geloof [1]. Vir die boetesakrament laat Luther geen plek meer oor nie; uit die geloof in Christus kom voort die liefde tot al wat goddelik en goed is. Dis die enigste voorwaarde van die goeie werke insover daar van so iets sprake kan wees. Die wedergeboorte volg op die geloof en die berou van sonde, as 'n langsame proses [2]. Elke dag is daar by die gelowige berou en altyd weer wedergeboorte of vernuwing. Die ware berou het eintlik niks met die werke te doen nie, maar met die persoon en die wese van die mens. Onder alles blyk dus die fundamenteele betekenis van die geloof in Christus, wat egter ook genadegawe van God is. Deur die Gees van God is die geloof in die menslike hart geplant, maar voorwaarde hiervan is die Woord van God. Deur die Woord en die verkondiging daarvan werk die Gees van God alles in ons. Luther spreek ook van 'n innerlike en 'n uiterlike Woord [3]. Die mistisie en die wederdopers het alleen oog vir die innerlike Woord, terwyl die meeste nadruk moet val op die uiterlike woord, wat die noodsaaklike vooronderstelling is van die innerlike Woord. Die objektiewe woordopenbaring is dus ook vir Luther die absolute voorwaarde vir die subjektiewe geesopenbaring; want „die Gees verlig alleen met en deur die Woord". „Die Gees is deur en met die uiterlike Woord gegee"; „Hy gaan ook nie verder nie as wat die Woord gegaan het" [4]. Die Gees kan dus die sfeer van die openbaring nie uitbrei nie maar voeg sig naar die Woord. Luther het dus onomwonde die leer van Gods Woord gestel in die plek van die sakramente, die genademiddels van die kerk by die skolastiek. Ook die sakramente moet dus as woordverkondiging gesien word.

[1]) Ibid. 221.
[2]) Ibid. 214.
[3]) Ibid. 226.
[4]) Dit is almaal sitate uit Luther by Seeberg. Ibid. 267.

Fundamenteel by Luther in verband met die betrekking waarin die gelowige tot God staan, is dus die geloof wat die gesproke Woord van God in Christus veronderstel. Geloof is as-het-ware die antwoord of wederwoord op Gods Woord. Die verkeer van God met die mens voltrek sig alleen oor die Woord, wat ook die enigste draer van die genade is. Gods verlossende handel, is altyd 'n spreek tot die mens. Die nuwe lewe van die gelowige is feitlik 'n ingaan op die Woord van God. Dit geld ook van die ewige lewe, want ook daar sal die betrekking tot en die gemeenskap met God bestaan in woordverkeer. God openbaar hom aan die mens, maar altyd in sy Woord, aan diegene wat die Woord hoor. Dit is wat ons met Wilhelm Vollrath [1] die pontifikale of sosiale betekenis van die Woord, van elke woord, kan noem. God bly dus steeds ook nog die verborge God, want Hy openbaar hom aan die geloof en nie aan die waarneming nie; die verhulling is juis die mensheid van Christus en sy kruis [2]. Helaas egter, het Luther die betekenis van die beeld nie in verband met hierdie woordbetrekking van die mens tot God gesien nie. Die skepping „naar die beeld van God" had nie vir hom die betekenis van die betrekking tot God nie, die relasie waarin God uit genade die mens tot sig gestel het. Alleen was dit die geval met Christus as die beeld en openbarer van God, soos Hebr. 1 : 3 en Kol. 1 : 15 ons leer. Hier, in verband met Christus, gee Luther dus 'n teologiese verklaring van die beeld van God; maar hy sien tussen hierdie beeld (Christus) en die beeld waarvan daar sprake is in Gens. 1 geen direkte verband nie. Ook die mens vertoon die beeld van God, al is dit nie deur wat hy as psiego-fiesiese wese is nie, maar dan tog in wat hy besit as geestelike gawe van God. Hier is dus 'n pneumatiese verklaring van beeld in Gens. 1 : 26, 27. Die teologiese beeld het wel betekenis as medium van Gods openbaring, maar die pneumatiese beeld nie. Had Luther gesien dat die laaste 'n fiksie is dan was die probleem van die beeld, naar onse beskouing, deur hom opgelos.

§ 17. **Zwingli.**

Die twede persoon uit die hervorming by wie ons moet stil staan is die helaas te vroeg gestorwe switserse reformator, Ulrich Zwingli, wat in die bloei van sy lewe op die slagveld in 1531 sy dood gevind het. Zwingli is 'n heel ander tiepe dan Luther en langs 'n heel ander weg gekom tot sy reformatoriese optrede. Sy lewe en lewenservarings was van 'n heel ander aard dan die ervarings, wat die religieuse diepte en innigheid aan die lewe en werk van Luther gegee het. Van bieson-

[1]) Wilhelm Vollrath: Das Problem des Wortes, 1925, p. 167—170.
[2]) Vgl. Blanke oor die Leer van Luther in „Religion in Geschichte und Gegenwart"[2] 1930, III. 1766.

dere gemoedskwellings kon Zwingli nie spreek nie, wat ook meegebring het dat hy minder hartstogtelik was in sy stryd dan Luther. Hy was 'n fyne geleerde 'n man met 'n fyne gees, maar tog die feit, dat hy so geweldig onder die invloed van die humanisme gestaan het, wat hy nooit geheel kon loslaat nie, het gemaak dat die werk van Zwingli vir die hervorming nie so vrugbaar was nie, as wat dit kon gewees het, nieteenstaande die feit dat hy tog werklik bewus was van sy roeping en hom ook nie halfhartig aan sy taak gewy het nie.

Van drie kante is daar invloed op Zwingli uitgeoefen: die humanisme waarin hy opgevoed was, wat in die persoon van Erasmus vir hom van geweldige betekenis was; die kerk waarmee hy opgegroei het en Luther, wat hom via Augustinus naar die Skrif truggelei het. In sy beskouings oor die mens was Zwingli altyd sterk onder die invloed van die griekse filosofie gewees. Dit kom veral deur die humanistiese opvoedingssfeer waarin hy opgegroei het. Onbegrensde eerbied had hy vir Plato en veral vir die stoisyn Seneka, so selfs dat hy hulle gelowiges en heiliges noem. Maar gedeeltelik was die griekse invloed te wyte aan die kerk self, wat soos ons reeds gesien het, antropologies altyd sterk hellenisties was in die middeleeue. Aan die ander kant het die Skrif op hom geweldige invloed uitgeoefen. Maar wat helaas te betreure is, is dat die twee strome by hom altyd langs mekaar gebly het, soodat dit soms onbegryplik is hoe dieselfde persoon hom oor dieselfde onderwerp en vaak in dieselfde geskrif, op so'n wyse kan uitspreek, dat die uitsprake lynreg teenoor mekaar staan. Zwingli wou die twee gedagtelyne, die grieks-filosofiese en die israëlieties-bybelse, wat haas in elke opsig teenoor mekaar staan, met mekaar verenig, wat eenvoudig 'n onmoontlikheid is. Deurdat hy hom so oortuigend in elke gedagtelyn uitgespreek het, is dit vir ons moontlik om die twee lyne uit mekaar te hou en die goeie daaruit te haal. Wat aan hierdie tweelynige gedagtegang van Zwingli as hervormer 'n nog bedenkliker kleur gee, is die feit, dat in die meeste van sy laaste geskrifte, die grieks-filosofiese lyn nog sterker uitkom, soos in die „Providentia" wat in 1529, kort na die byeenkoms in Marburg, geskryf is. Daar is dus geen teken nie dat hy nader ontwikkel het naar die Skrif, veeleer dat die twee steeds langs mekaar gestaan het sonder dat Zwingli hierdie prinsipieele teenstelling kon merk. So gee Zwingli ons in sy grieks-filosofies georiënteerde werke 'n heel ander leer van die mens as in sy eksegetiese werke, waar hy hom meestal as egt bybelse teoloog laat ken het. In die eersgenoemde vind ons die bekende grieks dualistiese voorstelling van die mens, as bestaande uit twee teenstrydige elemente, liggaam en siel, terwyl in die meer bybels georiënteerde werke die eenheid van die mens as psiego-fiesiese wese op die voorgrond tree. Ons kry by Zwingli

dus tweërlei antropologie. Maar aangesien Zwingli self as bybelse teoloog verstaan wil wees [1], is dit nie minder as billik nie, dat ons op sy skriftuurlike uitsprake die meeste klem sal lê. 'n Korte oorsig van die eerste gedagtelyn moet egter voorafgaan.

Konsekwent grieks-filosofies sien Zwingli die mens hier as samegestel uit twee dele, liggaam en siel, waarvan die siel aan God verwant is en die liggaam van begin af anti-goddelik. Daar was maar altyd 'n stryd gewees tussen liggaam en gees; die mens was van begin af maar 'n ongelukkige wese. God het hom so gemaak dat hy nie aan Gods wil kan voldoen nie. Die vlees was maar altyd daar op uit om die siel kragteloos te maak. Die siel had altyd 'n volmaakte natuur sodat Zwingli hier onmoontlik erns kon maak met die sonde. Alleen naar die siel was en is die mens die beeld van God, omdat die siel dat is, wat aan God verwant is, sodat die skepping, volgens die redenering van Zwingli, eintlik 'n soort inkarnasie was, 'n voorbereiding op die vleeswording van Christus. Die siel is dus eenswesens met God en kan dan natuurlik in die volste sin van die woord, beeld van God wees. So het die Semiete hulle dit ook voorgestel en so ook die Grieke. Die mens is 'n soort skakel tussen God en die geestelike substansies aan die een kant en die materieele wereld aan die ander kant [2]. „Naar onse gemoed of naar die siel is ons dus gevorm in ooreenstemming met die natuur van God" [3]. Alleen in die „Von Klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts Gottes" een van die vernaamste onder die dualistiese geskrifte, het Zwingli breedvoerig gehandel oor die beeld van God, waaruit ons reeds enkele gedagtes meegedeel het.

'n Natuurlike godskennis sal in hierdie verband natuurlik op sy plek wees [4], want die siel is goddelik van natuur, kennende en soekende God en al wat goddelik en geestelik is. Die siel moet daarom volgens Zwingli ook verlos word uit die kerker, naamlik die liggaam. Hy meen selfs, dat in II Kor. 12 : 10 geleer word dat liggaamlike swakheid geestelike krag meebring [5]. Die vernuwing wil alleen sê dat die siel, van die nuwe mens gevrywaar word teen die skadelike bederf van die liggaam. Die sonde bring hy gedurig in verband met die affekte. God en die geestelike wesens is sonder affekte en daarom rein. Van die mens verlang God nie goeie affekte nie, maar die afwesigheid van die affekte, want die affekte is in beginsel sondig [6]. Die kwaad lê dus veral in die natuur van die vlees, wat in beginsel teengoddelik is, sowel voor as na die

---

[1]) Vgl. G. Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli, 1905, p. 13 en 205.
[2]) Ibid. 22; verskillende aanhalings uit die „Providentia" van Zwingli.
[3]) 'n Sitaat van Oorthuys (p. 77) uit „Von Klarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts Gottes" van Zwingli.
[4]) G. Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli, 108.
[5]) Ibid. 20.
[6]) Ibid. 31.

val [1]. Die siel word deur die Heilige Gees herstel, waar hy deur die onreine liggaam, van God weggetrek is; maar die liggaam bly anti-goddelik ook na die vernuwing. Van die gevolge van die val is hier eintlik geen sprake nie, omdat hier van 'n val geen sprake is nie. Die sonde is maar slegs die oorheersing oor die goddelik goeie siel deur die van natuur sondige vlees [2]. Die skepping „naar die beeld van God" is hier dus slegs die plasing van 'n reine, goddelike siel in 'n stoflike liggaam wat in beginsel anti-goddelik is, terwyl alleen die siel die beeld van God is. Van 'n verval van die beeld is moeilik sprake, omdat die sondige liggaam alleen gaan heers oor die siel wat Gods beeld is en die verlossing of herstelling van die beeld is alleen verlossing van die oormag van die vlees. Ons het hier dus 'n psiegies-antropologiese verklaring van die beeld, wat noueliks sal verskil van enige heidens-filosofiese opvatting van die relasie van die mens tot God. Gelukkig maar dat dit nie al is nie, en ook nie die vernaamste is nie, wat ons van Zwingli weet.

In die ander, die meer bybels georiënteerde gedagtelyn, wat vir ons in die „Uslegen" [3] en veral in die kommentare uitgedruk word, vind ons ook beskouings wat meer in ooreenstemming met die Skrif is. Hier spreek Zwingli van die oergeregtigheid van Adam en die oorspronklik goeie menslike natuur, wat deur die sonde bederf is. Oor die staat van regtheid spreek hy direk nie veel nie; dis meer die vooronderstelling van die toestand waarin die mens nou verkeer. Die vlees word hier nie meer, as in beginsel teengoddelik gesien nie, want ook Christus is vlees geword en sal in die opstanding ook die vlees herstel. In sy „Annotationes in Genesin" spreek hy in verband met Gens. 1 ook oor die beeld, „Ek glo dat die beeld en die gelykenis dat is wat ons natuurreg noem: wat u wil dat dit aan u moet geskied, doen u dit ook aan die ander" [4]. Hierdie natuurreg of natuurwet, wat ook die beeld is, vereenselwig Zwingli ten slotte met die ware religie, naamlik die kennis en die diens van God, as ook die vrees vir God. Hierdie beeld of natuurwet het God by die skepping in die menslike hart ingeskryf deur sy Gees; deur die sonde is dit verduister maar nie geheel uitgewis nie. Deur die genade van Christus en deur die werk van die Heilige Gees word dit weer vernuw deur middel van die geloof en die liefde.

Oor die vryheid, geregtigheid, volmaaktheid, ens., van Adam spreek

[1]) Ibid. 34.
[2]) Ibid. 90.
[3]) „Uslegen und Grund Schlussreden oder Artikel" van Zwingli in 1523, in Zwingli's Werke: durch M. Schuler und J. Schulthess 1828—32. Band I, p. 169—424; een van Zwingli se belangrikste werke, waarin hy sterk skriftuurlik georiënteer is, feitlik 'n teenhanger van die „Providentia" en „Von Klarheit und gewüsse oder betrogliche des worts Gottes".
[4]) Opera: Schuler und Schulthess (Latyn), vol. V p. 7 deur Oorthuys aangehaal op p. 44.

Zwingli hom dan ook in meer dan een sin uit. Soms is Adam gesien as in staat om uit homself Gods wil te doen en dan weer is hy van God ook in die ongeskonde staat afhanklik gewees. Hier merk ons in teenstelling met vorige uitsprake, 'n absolute verskil tussen mens en God. Die mens kan God nie ken nie, nie omdat hy in die eerste plek sondaar is nie, maar omdat hy kreatuur is. „Wat God is weet ons so min uit onsself, as wat 'n kewer weet wat 'n mens is" [1]. Die mens het geen inherente kennis van God nie, alleen deur die Gees van God is die godskennis moontlik. Daar kan dus by Zwingli in hierdie gedagtelyn geen sprake wees nie van 'n natuurlike godskennis en 'n natuurlike openbaring, ook nie in die oerstaat van Adam nie, want ook dáár is alles genade gewees net soos wat Augustinus dit gesien het; „want al is die mens begaaf met intellek, wil en wetenskap, kennis van goed en kwaad kan hy tog nie hê nie, tensy deur die openbaring van God" [2]. In sigself was Adam onbekwaam om met God gemeenskap te hê. Die Heilige Gees het hom voor die val ook bonatuurlike krag gegee. Dit alles is die inhoud van die oerstaat van Adam, dus ook inhoud van die beeld van God, wat die mens nie is nie maar slegs vertoon deur wat hy deur middel van die Heilige Gees van God ontvang het. Ons kry hier dus 'n pneumatiese verklaring van die beeld van God, wat Oorthuys tereg as onverenigbaar beskou met die vorige verklaring wat ons antropologies genoem het. Maar Zwingli gaan nog verder en sien die Heilige Gees self as die bonatuurlike gawe van God aan die mens [3]; verloor hy die, dan is hy weer onbekwaam om die wil van God te doen en God te ken. Om God te dien, met Hom in gemeenskap te leef, is nie sy natuur nie.

In sy beskrywing van die sondeval hou Zwingli hom aan Gens. 3. Adam het vrywillig Gods gebod oortree, hoewel dit vir hom moontlik was om gehoorsaam te bly. Tog is die slang die eerste oorsaak van die kwaad. Na die val is in die mens niks goeds oorgebly nie. Hy het onmiddellik die ewige dood gesterf, wat bestaan in 'n geestelik-sedelike skeiding van God, dit is die „sieledood" [4]. In „Uslegen" beteken die verderf die verlies van die inwonende Gees van God, waarmee ook die beeld verlore gegaan is. Wat oorgebly het, is die mens in sy bloot menslike natuur, sonder die geestelike gawe. Van die roomse leer van die „superadditum" verskil Zwingli insover, dat die mens, beroof van die bonatuurlike gawe, wat meestal die Heilige Gees self is, tot geen goed meer in staat is nie. Waar die Heilige Gees nie is nie, daar is net dood en onvermoë tot enige goed [5]. In die „Kurze christliche

[1]) Aangehaal deur Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli. 49.
[2]) Ibid. 50.
[3]) Ibid. 52.
[4]) Ibid. 86.
[5]) Ibid. 89.

ynleitung" lees ons dat die mens met die val meer dan die Heilige Gees verloor het, ook „die goeie inrigting van die menslike natuur". Dis iets anders as wat ons by die skolastisie vind.

Waar die mens God uit homself nie kan ken nie, omdat hy kreatuur is en God Skepper, tree hierdie onmag om God te ken by die gevalle mens nog meer op die voorgrond. Maar tog tref ons godskennis aan by die heidene, waar kom die dan vandaan? Hierdie algemene kennis is net soos enige ander godskennis openbaring van God, dit is deur God geskenk, want alle godskennis kom van God. Hiervoor beroep Zwingli hom op Rom. 1 : 19 [1] en tereg ook. Die heidene is nie te verontskuldig nie, want God het hom aan hulle „geopenbaar": „Dit is alleen Gods werk sowel wanneer u glo dat daar 'n God bestaan, as wanneer u op Hom vertrou"; „Dit is vermetelheid as iemand langs 'n ander weg te wete wil kom wie God is, dan die van die Heilige Gees" [2]. Dit geld van die mens as eindige skepsel, voor die val, maar meer nog as gevalle skepsel, na die val. Wat die verdwaasde mens uit sy eie wysheid kry, is „versinsels van die vlees". Die kennis van God het ons alleen te put uit die Woord van God, sodat dit uitkom, dat hoewel Zwingli grote nadruk lê op die Heilige Gees, sodat dit soms voorkom as of die Gees die plek van die Woord ingeneem het, die Woord en die woordopenbaring by hom tog altyd die vooronderstelling is van die werking van die Heilige Gees. Die waarheid en die gesag van die Skrif as Gods Woord moet Zwingli dan ook verdedig, nie juis omdat die skrywers onfeilbaar was nie, maar omdat die krag van God onfeilbaar is [3]. Maar dan verdedig Zwingli nog die godskennis by die heidene, soos Plato en Seneka, ook as geopenbaarde godskennis, maar wanneer dit geopenbaar is sê hy nie. Plato en Seneka is ook gelowiges en heiliges, hoewel hulle van Christus en die Skrifwoord niks weet nie. Zwingli het die spore van vermengde en verminkte godskennis, deur sy eerbied vir die klassieke literatuur, te idealisties gesien en moes daarom die sfeer van Gods verlossende openbaring so wyd uitstrek, tot buite die kennis van Christus en die Skrifwoord, wat in teenspraak is met sy verdediging van die algenoegsaamheid van die Skrifwoord as die enigste bron en norm van godskennis.

So het Zwingli antwoord gegee op die vraag: vanwaar kom die spore van godskennis en waarheid by die heidene? Van grote betekenis bly hier tog dat Zwingli alle godskennis van openbaring in Woord afhanklik maak. Deur die Gees van God word hierdie godskennis as deel van die geestelike gawe van God aan die mens, menslike besit. Waar Zwingli die beeld verklaar as die natuurwet of natuurreg, wat God die

[1]) Ibid. 101 en 104.
[2]) 'n Sitaat uit „De vera et falsa religione" van Zwingli. Ibid. 101.
[3]) Ibid. 102.

mens as genadegawe in die hart gelê het, as die ware religie, die kennis van en die vrees vir die allerhoogste, wat deur God deur die Gees geskenk en ook onderhou word en straks na die val weer herstel word, gee hy ons 'n pneumatiese verklaring van die beeld; maar waar hy die Gees gaan sien as hierdie bonatuurlike gawe, word die gees eintlik die beeld. Tog is die Woord weer altyd die vooronderstelling van die Gees, sodat Zwingli hier in 'n bedekte vorm die Woord van God die beeld van God noem, d.w.s. dat wat die mens maak tot wat hy behoor te wees, dat wat hom in gemeenskap met God stel. Alleen die oorgeërfde kerklike opvatting, dat die mens of die geestelike gawe van God aan die mens die beeld van God is, kon hy nie loslaat nie.

Deur die sondeval is die „natuurreg", die beeld, ens. vir die mens vreemd en onkenbaar geword, dis bekend alleen aan God en Hy maak dit deur Christus en die Heilige Gees weer bekend, maar aan die gelowige alleen [1]. „Die wet van die natuur, ken alleen die gelowige, want sy kennis is alleen uit God, in wie niemand glo nie tensy hy van God getrek word" [2]. En die mens, wat die godskennis nie besit nie verskil nie van die gewone dier nie. Hier lê by Zwingli 'n besliste erkenning van die alverdorwenheid en onbekwaamheid van die menslike natuur, wat ons as kenmerk van sy antropologie moet sien [3]. Die gevolge van die val was vir die hele nageslag van Adam. In en deur hom is sy hele nageslag dood. Die erfsonde word dus wel geleer deur Zwingli, maar die erfskuld het hy soms ontken, veral omdat 'n suigeling volgens die woorde: „Wie het Koninkrijk Gods niet ontvangt als een kindeke, zal er niet ingaan", nie verdoemlik is nie [4]. Hierdie begrip van die teks is seker 'n misverstand. Niemand word salig nie behalwe deur Christus. Die wat voor God nie verdoemlik is nie, het die verlossing in Christus nie nodig nie. Tog het Zwingli elders [5] weer geleer, dat die erfsonde die mens tot 'n sondaar maak, dat sonde vyandskap is teen God en die sondaar daarom verdoemlik staan voor God.

Die lewendmaking en die herstelling van die beeld kom alleen van God deur sy Woord en Gees. Hier is die predestinasie volkome in ooreenstemming met die leer van die genade. Deur Christus is die verlossing bewerk, in Hom het God sy vergewende Woord gespreek en in die geloof, wat deur die Gees en die genade van God bewerk word, word deur die mens hierdie verlossing aanvaar. Ons sien in hierdie twede lyn dus

---

[1]) Ibid. 107.
[2]) Uslegen art. 39, in Zwingli's Werke: Schuler und Schulthess. Band I. 360.
[3]) G. Oorthuys: De Anthropologie van Zwingli. 123.
[4]) Ibid. 131.
[5]) In 'n brief aan Urbanus Rhegius in „Opera": Schuler und Schulthess vol. VII. 544.

'n ander Zwingli as in die eerste gedagtelyn. Om die twee met mekaar te verenig is 'n onbegonne taak.

§ 18. **Calvyn.**

Calvyn word vaak tot die twede generasie [1] van die hervorming gereken insover hy die groot werk wat deur Luther en Zwingli aangelê is, voortgesit het. Maar tog was hy 'n oorspronklike gees en 'n bekwame sistematikus. Vandaar dat sy werk van die vernaamste is wat ons uit die hervormingstyd het. Reeds in verband met die eksegese van outestamentiese en nuwtestamentiese skriftuurplekke het ons veel van Calvyn gehoor oor die beeld van God, maar in sy „Institusie" het hy heel wat geskryf oor die beeld en die oerstaat van die mens, waar ons kortliks nog op moet ingaan.

Die eerste punt van groot belang wat ons in verband met Calvyn moet opmerk is, dat die grote wesensskeiding, die absolute verskil tussen Skepper en skepsel, God en mens, Ewighied en tyd, wat ons by beide Luther en Zwingli (bybels) gevind het, by Calvyn h e l e m a a l ontbreek. Hy is geneig om steeds kwantitatiewe onderskeide te maak tussen dinge en persone wat onvergelyklik teenoor mekaar staan, hy moet steeds — om een van sy eie terme te gebruik — Hemel en aarde met mekaar vermeng, waarom so menige uitspraak van hom vir ons 'n uiters bedenklike karakter vertoon. Dit bring ook mee dat hy vaak die teenoorgestelde sê van wat hy reeds vroeër bevestig het. Groothede wat alleen in graad van mekaar verskil is moeilik om uitmekaar te hou. Wat van Zwingli geld, geld ook van Calvyn in 'n mindere mate, namelik, dat daar twee gedagtelyne langs mekaar loop en dit veral waar dit gaan oor die probleme wat die leer van die mens raak; alleen dat hierdie twee lyne minder skerp teenoor mekaar staan en daarom moeiliker uit mekaar te hou is. Net soos Tertullianus is Calvyn vaak geneig om skerp te kere te gaan teen die filosowe, maar net so het hy van die heidense filosowe veel meer oorgeneem as wat met die Skrif in ooreenstemming gebring kan word. Sy antropologie is eintlik hellenisties en openbaar heel wat anti-israëlieties-bybelse elemente, nie so sterk as by die humanistiesfilosofiese Zwingli nie, maar veel sterker as by die bybels-teologiese Zwingli. Dit mag hy van die skolastiek ook oorgeneem het, maar uit sy liefde vir Plato veral moet opgemaak word dat die humanisme 'n grote druk op Calvyn uitgeoefen het, waaraan hy nie geheel en al ontkom is nie. Hierdie heidens-filosofiese elemente in die leer van die mens is van Calvyn oorgegaan op so te sê die gehele gereformeerde protestantisme, waar die gevaar van mense- en skepsel-vergoding nog lank nie verdwyn is nie.

[1]) Loofs: Dogmengeschiedenis (vertaling van J. Quast), 1902. p. 415.

Die probleem van die natuurlike godskennis het Calvyn, gesien die karakter van sy antropologie, ook op 'n ander wyse opgelos as Luther en Zwingli. So iets as natuurlike Godskennis bestaan daar sekerlik, waarvan die waarde en betekenis deur Calvyn soms opgehemel en soms weer tot 'n minimum truggebring word. Waar hy dan ook 'n openbaring van God aanneem in natuur, in die geskiedenis en in die mens as psiego-fiesiese wese, moet hy natuurlik ook 'n natuurlike godskennis aanvaar. Elke nasie, volk of indiwidu het 'n sekere kennis dat daar 'n god is. Dit kan ons Calvyn toestem, maar nie dat daardie godsbesef onverliesbaar is nie. Calvyn wys op al die soorte van afgode, die aanbidding van allerlei natuurvoorwerpe, wat vir hom 'n bewys is van 'n ingeskape godsbesef, waaruit alweer blyk dat Calvyn geen verskil, geen principieële verskil kan maak nie tussen 'n afgod en God, en tussen die verering van 'n afgod en die aanbidding van die lewende God tot wie die mens uit genade in relasie mag staan. Wat het die verering van 'n stukkie hout of steen van die fetish-aanbidder gemeen met die aanbidding van God? Net so min as wat die Duiwel met God gemeen het. Op die vraag: vanwaar die spore van godskennis en waarhede by die heidense volke? het Calvyn natuurlik geantwoord dat dit deel is van die menslike natuur: „die besef van die Godheid is in die verstand van die mens ingegraveer en kan nooit meer uitgewis word nie,"[1] en hierdie ingebore godsbesef is dan ook die „saad van die religie"; terwyl Luther en Zwingli die openbaring in Woord as die vooronderstelling van alle godskennis gesien het en die Woord van God as die enigste saad van die religie kon aanneem. Daarby kan ons hierdie ingebore godskennis ook nie as saad van die religie sien nie, maar veeleer die vrug, soos wat Calvyn self in die „Institusie" I : 5 : 1 verklaar dat die opperdoeleinde — nie saad of begin nie — van die geluksalige lewe geleë is in die godskennis. Godskennis het 'n veel dieper en ryker betekenis dan as saad van die religie, saad wat nog eers moet ontkiem en groei om tot iets te word, soos wat later gereformeerde vaders ook ingesien het toe hulle die godskennis as een van die vernaamste karaktertrekke van die staat van volmaaktheid gesien het. Die spore van verwarde en verminkte godskennis is as verminkte tradiesie van geopenbaarde godskennis, nie die saad van die religie nie, maar kan dien as aanknopingspunt vir die Woord van God, wanneer dit verkondig word en is daarom nie voor die voet as uit die bose te veroordeel nie.

Tog gaan Calvyn verder om te beskryf hoe hierdie godsbesef en godskennis wat in die menslike verstand ingegraveer en daarom onuitwisbaar is en saad van die religie is, 'n saad is „waarop nooit enige vrug

---

1) Institusie van Calvyn: I : 3 : 3.

gesien sal word nie [1]. Hierdie natuurlike godskennis is ongenoegsaam en selfs nutteloos vir die saligheid, dit is „verstik" deur diegene wat sê: „daar is geen God nie;" [2] die heidense afgodendiens is eintlik 'n „spotterny" met God en 'n aanbidding van hulle eie „sotterny" [3]. Die vraag waarom dit dan nog godskennis genoem moet word, het Calvyn nie beantwoord nie. Feit is dat Calvyn die algehele nutteloosheid van hierdie kennis nie insien nie, nog minder dat dit geheel en al geen godskennis is nie; want telkens weer is „die kennis Gods tog uit die hart nie te verban nie". Calvyn kan die heidene nie sien nie as „sonder God in die wêreld" [4], „vervreemd van God" en so sonder godskennis, maar alleen met 'n godskennis wat half is, onvolmaak en „ongenoegsaam" [5] is, ja zelfs nutteloos is tot saligheid en wat daarom die Skrif as bron van godskennis nodig het. Die Skrif is as Woord van God alleen nodig om die tekort aan te vul en die kennis van God volmaak te maak, sodat hier feitlik moet gesien word 'n verdediging van die roomse beginsel van natuur en genade.

Maar nie alleen is die Skrif daar om die natuurlike godskennis wat in die hart en in die gewete sit, te voltooi nie, ook die openbaring van God in Christus wil Calvyn sien as 'n voltooiing van die openbaring in die natuur: „Nie alleen het God in die harte van die mense die saad en die beginsel van die religie ingeplant nie, maar Hy het hom ook in die gehele gebou van die wêreld geopenbaar en bied homself nog daeliks daarin openlik aan, sodat die mense hulle oë nie kan oopmaak nie, of hulle moet hom sien." [6]

„Die wêreld is 'n skouplaas vir die dinge wat onsienlik is, waarin ons God, wat anders onsienlik is, kan aanskou" [6]. Dat Calvyn hom hiervoor bepaaldelik op Heb. 11 : 3 [7] beroep, is seker 'n growwe misverstand. Daar staan veeleer die teenoorgestelde, n.l. dat ons alleen

---

[1]) Ibid. I : 4 : 1.
[2]) Ibid. I : 4 : 2.
[3]) Ibid. I : 4 : 3.
[4]) Efes. 2 : 12.
[5]) Ibid. I : 5 : 15. Ons moet Scholten dus gelyk gee (De Leer der Herv. Kerk I. 1870, p. 332) as hy meen dat volgens Luther die natuurlike godskennis en die oorspronklike krag tot deug in die mens vernietig is maar die gereformeerde leiders (waaronder ook Calvyn) leer dat die natuurlike godskennis en die sedelike krag van die mens, deur die sonde nie vernietig is nie, maar slegs belemmer is.
Vgl. ook nog II : 2 : 15, 16 en 18. Waar die waardeloosheid van die natuurlike godskennis, en die onmoontlikheid van die sondige mens om deur middel van sy psiegiese vermoëns kennis van God te verwerf, beslis nie geleer word nie. Tereg lê Scholten hier sterk nadruk op. (De leer der Herv. Kerk, p. 337).
[6]) Institusie van Calvyn: I : 5 : 1.
[7]) „Door het geloof verstaan wij, dat de wereld door het woord Gods is toebereid, alzoo dat de dingen, die men ziet, niet geworden zijn uit dingen, die gezien worden."

„deur die geloof" verstaan dat alles uit niks gemaak is nie deur God. Maar die woorde „door het geloof" waar die skrywer hier biesondere nadruk op lê, het vir Calvyn hier haas geen betekenis nie. Calvyn gaan verder in biesonderhede daarop in hoe God in allerlei verskynsels in die natuur en kunswerke van die mens sy ondeurgrondelike wysheid openbaar, sodat dit moeilik is om te sien hoe hy nog onderskeid maak tussen die wysheid van God en die menslike vernuftigheid. Hierdie natuurverskynsels is almal lampe om die heerlikheid van die boumeester te vertoon [1]. Verskriklik moet daarom die toestand wees van die mens wat die bestaan van God loën nieteenstaande „hy God wel honderd maal kan vind in sy eie siel en liggaam" [2]. Deur ons onverstand kan ons die getuienis van God daarbuite in die natuur nie bemerk nie. Ons is onbekwaam om die voorsienigheid van God te sien en te erken. Dit gee veeleer aanleiding tot allerlei bygeloof, deurdat die mens hom op sy eie verstand verlaat [3]. Met hierdie paar korte gedagtes toon Calvyn ons weer dat hy nie ernstig is nie met sy bewering van die natuurlike godskennis en aangebore godsbesef, wat in die menslike verstand ingegraveer is. Maar tog die werklikheid van hierdie openbaring in die natuur wil hy nie opgee nie, en vandaar die verwarring en teenstrydigheid in sy uitsprake. Calvyn wil tog skrifteoloog wees en waar hy straks moet spreek oor die Skrif as openbaring en bron van godskennis sal hy sy uitlatings oor die natuurlike godskennis en openbaring weer moet temper. So lees ons ook in sy eksegese op Kol. 1 : 15, dat geen skepsel genoegsaam is nie om die wysheid, goedheid, regvaardigheid en moëndheid van God af te beeld of voor te stel. Die betekenis van Hebr. 1 : 3 lê vir Calvyn hierin dat dit ons leer „dat God aan ons op geen ander manier geopenbaar is nie as in Christus". Hier moet ons dus kies: of Christus is die enigste openbaring van God, of Hy is dit saam met die natuur; hier is geen goue middeweg nie. Calvyn maak onse keuse nie makliker nie. Calvyn gee dus geen aanneemlike antwoord nie op die vraag waar die gebroke en verminkte waarheid en godskennis by die ongelowige heidene vandaan kom. Nog verder raak hy van 'n antwoord af, as hy nog byvoeg, dat ons tog maar die woordopenbaring in die Skrif nodig het om hierdie openbaring in die natuur te sien, dat die Skrif en die openbaring in Christus soos 'n bril is wat ons in staat stel om te sien. Van die kennis by die heidene wat hierdie bril nooit geken het nie, gee dit dus geen verklaring nie. Die hele betoog van Calvyn het dus vir ons geen be-

[1]) Institusie I : 5 : 14.
[2]) Ibid. I : 5 : 4. Sulke volsinne van die grote hervormer van Geneve stem ons eerder weemoedig as wat dit ons prikkel tot kritiek.
[3]) Ibid. I : 5 : 12.

tekenis nie behalwe insover hy hier grote nadruk gelê het op die voorsienigheid en die immanensie van God, waarvan die kennis gevolg is van die woordopenbaring en die geloof en nie die openbaring self nie.

Agter al hierdie inkonsekwensies sit die antropologie van Calvyn waarin hy hom veeleer aan Plato dan aan die Skrif georiënteer het. Al is die mens nie uit God voortgevloei nie [1] dan is hy tog aan God gelyk geskape en dit is vir ons die bedenklike in Calvyn. Die mens is van Gods geslag in die volste sin van die woord. So was dit in die oerstaat, die sonde het alleen 'n sedelik-religieuse skeiding gebring; alleen ons onbekwaam gemaak, nie om die skepsels as Gods handewerk te erken nie maar om God in die skepsels te sien. Die woorde van Fairbairn [2]: „Calvin was as pure, — though not as conscious and consistent a Pantheist as Spinoza.... Calvin may be said to have anticipated Spinoza in his notion of God as causa immanens", is seker te kras, insover Calvyn 'n algees, waarvan die siele, soveel dele is, verwerp, en alleen 'n verwantskap in hoedanigheid en nie in wese nie aanvaar, maar dit wys tog op die bedenklikheid van sy uitsprake.

Die „mens" is volgens Calvyn eintlik nie 'n psiego-fiesiese wese nie, maar 'n siel, wat op sigself 'n selfstandige wese is en slegs sy woning het in die liggaam, waarin hy feitlik gevange sit soos in 'n kerker [3]. Die siel is onsterflik hoewel dit „geskape" is en van hierdie onsterflikheid is Calvyn net so seker as van die bestaan van God. Die wesenlike selfstandigheid van die siel lei Calvyn af van die feit, dat dit as 'n gees deur God in die liggaam ingeblaas is, terwyl die Skrif ons meedeel dat God die lewensasem ingeblaas het, en toe is die mens geword tot 'n lewende siel. Die onsterflikheid van die siel berus eintlik op die verwantskap van die siel met God, want as bewys van die onsterflikheid wys Calvyn op die gewete [3] wat selfstandig oordeel oor goed en kwaad, wat sig dus as 'n halwe god openbaar en daarom tog nie aan die verderf bloot gestel kan wees nie; hy wys op die beeld ook as bewys van die onsterflikheid, want hier word tog duidelik geleer dat die mens goddelik is. Hy sluit sig daarom aan by Plato [4], wat die siel die beeld van God noem, en die siel ook as onsterflik sien. Selfs die slaap [3] is bewys van die onsterflikheid, want in die slaap sien 'n mens selfs dinge wat nog moet gebeur. Al die voortreflike gawe waarmee die siel uitgerus is, roep luid uit dat daar iets goddeliks in die mens is [5]. Die siel is eintlik die mens, die liggaam kom daar maar heel toevallig by, dit

[1]) Institusie: I : 15 : 5.
[2]) „The place of Christ in Modern Theology" 164, 165, aangehaal deur H. Wheeler Robinson: „The Christian Doctrine of man." 225.
[3]) Institusie I : 15 : 2.
[4]) Ibid. I : 15 : 6.
[5]) Ibid. I : 5 : 5 en I : 15 : 2.

is haas 'n noodsaaklike kwaad. Omdat die siel 'n selfstandige wese is, kan dit natuurlik ook bestaan los van die liggaam. Calvyn gaan selfs heftig in teen diegene wat beweer dat die siel aan die liggaam vir sy bestaan gebonde is, wat seker nie neerkom nie op 'n verdediging van die outestamentiese standpunt. So sê Calvyn o.a. in I : 15 : 2, „ons verstaan wat reg, regvaardig en eerlik is, en dit kan die liggaam nie doen nie." „Ons", die mens is dus alleen die siel, los van die liggaam.

En so kan ons nog veel meer bedenklike grieks-filosofiese uitsprake van Calvyn[1] byvoeg wat almal hierdie gedagte nog meer versterk. Wat egter ook hier weer die oordeel oor Calvyn sagter moet maak is die feit, dat hy sieleonsterflikheid en opstanding blykbaar verwar. Hy sien die natuurlike onsterflikheid nie as teenstelling nie maar as die noodsaaklike vooronderstelling van die opstanding uit die dood, wat blyk uit sy aanhaling uit die verdediging van die opstanding deur Paulus teenoor die Sadduseërs[2]. Dit blyk dus dat Calvyn in sy stryd vir die onsterflikheid van die siel eintlik opgekom het vir 'n voortbestaan, vir 'n hiernamaals, maar instede van die grond daarvan te soek in die Skrif, probeer hy dit uit die menslike wese self te bewys; inplaas van te erken dat dit geloofsaak is, maak hy daarvan 'n saak van die verstand en die waarneming. Dis hier weer die oue stryd tussen die opstanding uit die dood wat genadegawe van God is, en die natuurlike en onvervreemdbare onsterflikheid van die siel. Dis die stryd tussen die godsgeloof van die Israëliet en die wereldse geleerdheid van die heidense Griek, die twee wat met mekaar nooit te verenig is nie. 'n Heerlike toestand was dit natuurlik waarin die mens voor die val verkeer het, maar dit was alles n a t u u r l i k, alles e i e a a n d i e m e n s s e w e s e, nieteenstaande hy s k e p s e l was; van genade kan hier geen sprake wees nie soos by Augustinus en die andere hervormers. In die oerstaat had die mens „die verstand wat genoegsaam was, nie alleen om die aardse lewe te regeer nie, maar ook om op te klim tot God en tot die ewige geluksaligheid." „In hierdie geheelheid en volmaaktheid had die mens ook vryheid van wil, waardeur hy as hy dit begeer, die ewige lewe kon verkry." Hier spreek Calvyn dus nie van genadegawe nie, alles is natuur, d.w.s. die mens had die mag om sig alles toe te eien, selfs die ewige lewe. Hy as skepsel, nietige skepsel, had kragtens sy natuur die vrye beskikking selfs oor wat ewig is.

In hierdie verband spreek Calvyn dan ook oor die beeld van God,

---

[1]) Die wat die bedenklikheid van die uitsprake van Calvyn nie kan insien nie, laat die maar „De Leer van de Hervormde Kerk" (Deel I. hoofdstukke V—X) van Scholten daarop nalees en homself oortuig. Scholten het van Calvyn handig gebruik gemaak om sy modernistiese ideë in gereformeerde kringe te versterk.

[2]) Ibid. I : 15 : 2.

nie om daarmee te wys nie op die ondeurgrondelike genade van God aan die mens in die oerstaat of op die betrekking waarin die mens as skepsel tot God mag staan, en met hom verkeer en gemeenskap mag hê, maar om die biesondere wese van die mens aan te dui, om die onsterflikheid van die siel te bewys [1]. Die beeld moet ons dus nie herinner nie aan die genade van God aan die oermens, wat hy deur die sonde groteliks verbeur het, maar aan die biesondere natuur van die mens self wat in sy ongeskonde staat aan die genade geen behoefte had nie. Dit gaan alles om die mens en nie om God nie, alles in die rigting om die wesensrelasie met God vas te lê, insover die mens aan God gelyk gemaak was [2], en daarom ook werklik 'n grootheid naas God was.

Die uitwendige mens, sê Calvyn, is 'n afskynsel van Gods heerlikheid, want God openbaar hom ook in die menslike liggaam, in sy kunstmatigheid, doelmatigheid, skoonheid, ens., maar tog woon die beeld en gelykenis — wat altwee dieselfde beteken — in die siel. Die opvatting van Osiander dat ook die liggaam in die beeld deel, word as kettery verwys, omdat hy daarmee „H e m e l e n a a r d e w i l v e r m e n g". Die siel is, volgens Calvyn, dus hemels en is met God te vergelyke, maar om die liggaam met God te vergelyk, is 'n vermenging van die Hemelse en aardse. Op dieselfde grond sou hy beswaar kon maak teen die wesensverbinding tussen liggaam en siel as vermenging van Hemel en aarde. Tewens bevestig hy dit ook deur die siel as 'n selfstandige wese te sien, want die een selfstandige wese kan nie 'n onderdeel van 'n ander selfstandige wese uitmaak nie. Die mens word dus Gods beeld genoem omdat hy (of eintlik sy siel) aan God gelyk is: „die geheelheid en volmaaktheid, waarmee Adam verryk en voorsien was, toe hy 'n opregte verstand had, sy geneenthede naar die rede geskik was en al sy sinne in 'n goeie onderlinge harmonie gehou was en hy, bo alles, in werklikheid deur sy uitstekende gawe, die voortreflikheid van sy Meester uitgebeeld het"! [3] Hier is dus sprake van die natuurlike mens, van die psiegiese vermoëns waarin hy alleen in graad van die andere skepsels verskil. Ons kry hier dus 'n suiwer antropologiese, en wel 'n psiegies-antropologiese verklaring van die beeld, van dieselfde aard as by Plato, soos Calvyn ook toestem en van dieselfde aard as van die immanentistiese filosofie van al die eeue. Ook die Engele is beeld van God, want ook hulle is siele wat aan geen liggaam

---

[1]) Ibid. I : 15 : 3.

[2]) Vgl. wat Bernard geleer het (hierbo p. 77). Die mens staan in noue relasie tot God, dit is sy betekenis. Maar tog, hy is „geskape" en daarom volstrek ongelyk aan God. Dit is wat Luther ook geleer het.

[3]) Ibid. I : 15 : 3.

gebonde is nie, maar dat Calvyn hom hiervoor op Mat. 22 : 30 [1] beroep is ook nie volgens wat daar staan nie.

Tot sover is die uitlatings van Clavyn erg teleurstellend gewees. Daar is ook enkele ligstrale vir 'n betere hoop, maar tog nie genoeg nie om die teleurstelling te verdryf en veral waar Calvyn tog met nadruk verklaar [2] dat hy, wat die beeld betref, antropologies verstaan wil wees. In „Institusie" I : 15 : 5 versit Calvyn hom teen die opvatting dat uit Gen. 2 : 7 afgelei kan word dat God in die mens die siel as 'n sprank van sy eie wese ingeblaas het. Hoewel Calvyn dit in sy hele uiteensetting op so'n indruk aanstuur, is dit tog van betekenis dat hy hierdie konsekwensies ontken. Hy moet dit ook doen as hy straks ook nog oor die Skrif wil spreek. Van meer betekenis in hierdieselfde paragraaf is sy verwysing naar die aanhaling van Paulus uit Aratus: „want wij zijn ook Zijn (Gods) geslacht". Calvyn voeg hierby dat ons van Gods geslag is, maar nie naar substansie of wese nie, maar alleen naar kwaliteit of hoedanigheid. Hier moet die bron van meer dan een dwaling by Calvyn gesoek word, en hy is nie die enigste wat die fout gemaak het nie. Hy neem naamlik aan dat daar gelykheid van hoedanigheid kan wees los van gelykheid van wese of substansie. Dit is vir ons die groot kenteoretiese fout wat 'n subjektiwistiese idealisme altyd meebring. Dis die groot fout by Kant gewees waar hy 'n oneindige skeiding gemaak het tussen die „Ding-an-sich" en sy verskynsel, ja selfs sover gegaan het om die verskynsel waarneembaar en kenbaar te maak, en die „Ding-an-sich" of die substansie onkenbaar. Wat bymekaar behoor is oneindig ver uit mekaar geskeur en van mekaar verban. Die kenbaarheid van die verskynsel is immers van die kenbaarheid van die wese nie te skei en ook nie te onderskei nie, want die kennis van die verskynsel is die kennis van die wese insover 'n bepaalde verskynsel sig uitstrek. Ook die verskynsel is van die substansie nie te skei nie, want dit is 'n verskynsel van die wese of substansie self, dit is die wese insover dit verskyn het en sig laat waarneem het. Die gelykheid in verskynsels veronderstel dus die gelykheid in wese.

---

[1]) „Want in de opstanding nemen zij niet ten huwelijk, noch worden ten huwelijk uitgegeven; maar zij zijn als engelen Gods in den hemel."

[2]) Institusie II : 12 : 6. Dit is dus 'n misverstand by Locher (Toelichting en Verweer 1908, p. 31) wanneer hy meen dat Calvyn, wat die inhoud van die beeld betref, tog die meeste nadruk op die ware geregtigheid en heiligheid gelê het. Calvyn gee, feitlik in stryd met sy hele uiteensetting toe dat die bonatuurlike gawe ook van betekenis is, maar dat hy tog wat die verklaring van die beeld betref, op die natuurlike gawe, dit is die psiegiese vermoëns die nadruk wil lê. Ons moet van Lonkhuyzen gelyk gee dat Kohlbrügge meer aan Luther georiënteer was wat betref die oerstaat van die mens en die skepping „naar Gods beeld." Maar dit pleit hier ongetwyfeld vir Kohlbrügge omdat Luther hierin veelmeer skriftuurlik was, en Calvyn meer platonies.

As die siel werklik goddelik is soos Calvyn beweer, net soos God dan moet ook die sielesubstansie gelyk wees aan die substansie van God. Alleen meen Calvyn dat die substansie hier nie dieselfde is nie maar dan tog gelyk aan mekaar. Die menslike siel is nie God of 'n vonkie van God nie, maar 'n skepsel wat God gelyk aan homself gemaak het. Op dieselfde grond maak Calvyn ook onderskeid tussen Christus as beeld van God en die mens as beeld van God. Christus noem hy die lewende beeld van God; hieruit word die gelykheid van substansie verstaan want „Hy is die wesenlike Woord van God" [1]. Die mens is ook beeld van God, maar 'n nagemaakte beeld, wat geen wesensgelykheid met God of Christus besit nie, maar as beeld wel hoedanigheidsgelykheid. Maar aangesien hoedanigheids-gelykheid wesens-gelykheid veronderstel, leer Calvyn hier hoogstens 'n graadverskil tussen Christus en die mens wat beide beeld van God is.

'n Verdere ligstraal is, dat Calvyn in I : 15 : 4 uitdruklik verklaar dat 'n volkome bepaling van wat die beeld uitmaak in die mens, alleen gegee kan word vanuit die wederoprigting van die verdorwe natuur van die mens. Wat die vernaamste is in die vernuwing moet ook die vernaamste wees in die skepping, en dan wys hy daar verder op, dat Paulus onder vernuwing verstaan: die kennis van God, geregtigheid en heiligheid. As hy sy eie woorde nou hier ernstig wil neem, dan sal die godskennis, en heiligheid, wat Calvyn seker ook nie vermoëns en kragte van die siel sal noem nie, ook in die oerstaat die vernaamste moes uitgemaak het in die beeld. Ook in sy kommentare wil Calvyn die geestelike genadegawe nie van die beeld uitsluit nie, alleen dat dit maar 'n halwe verklaring is, soos wat Paulus dit gee [2]. Die siel met sy vermoëns maak die ander helfte van die beeld uit. Dit het aanleiding gegee tot die bekende gereformeerde onderskeiding van beeld in ruimere en beeld in engere sin, wat in beginsel die roomse dubbele verklaring weer ingevoer het [3]. Maar ook in die Institusie II : 2 : 12 verklaar Calvyn dat hy die onderskeiding van Augustinus aanvaar, tussen die natuurlike gawe, wat met die sondeval bederf is en die bonatuurlike gawe, „die geloof, die liefde tot God, liefde tot die naaste, die oefening van die heiligheid en geregtigheid, waarvan hy met die val beroof is"; sodat ons moet aanneem dat hierdie bonatuurlike gawe deel van de oerstaat en die beeld moes uitgemaak het [4]. In II : 12 : 6 sê Calvyn nog verder, „ek staan toe dat Adam die beeld van God gedra het insover

[1]) Kommentare op Kol. I : 15 en Hebr. 1 : 3.
[2]) Kommentaar op Gens. 1 : 26.
[3]) Johannes Wichelhaus: Mitteilungen aus den Vorlesungen über das Alten Testament; aus der Genesis 1891, p. 30.
[4]) Muller: Handboek der Dogmatiek[2], 1908, p. 94, noem dit 'n inkonsekwensie by Calvyn.

hy met God verenig was, wat die waaragtige en hoogste volmaaktheid van sy waardigheid beteken; maar nogtans beweer ek dat die gelykenis (wat dieselfde is as die beeld) van God, alleen gesoek moet word in die tekens van uitnemendheid, waarmee God Adam bo al die diere versier het." Hier gee Calvyn dus 'n dubbele verklaring toe waardeur ons by hom nou kry 'n psiegies-antropologiese, soowel as 'n pneumatiese verklaring as een geheel, terwyl Calvyn tog op die eerste die meeste nadruk wil lê, wat ook konsekwent is volgens sy hele betoog.

Wat haas onbegryplik is, is wat Calvyn hierop laat volg: „En dat Christus ook reeds in die tyd al die beeld van God was, word algemeen erken [1], en dat daarom al die uitnemendheid wat in Adam afgedruk was hieruit voortgekom het, n.l. omdat hy deur die eniggebore Soon die heerlikheid van sy Skepper naby gekom het." Calvyn neem dus aan, dat Christus „die wesenlike Woord van God" as ook die wesenlike en lewende beeld van God, ook as Middelaar by die skepping aanwesig was, en dat juis deur Hom, Adam dat ontvang het waardeur hy die heerlikheid van die Skepper kon weerkaats. Dit kom hierop neer, dat die Soon wat die Woord van God is, en ook die beeld is, die Middelaar is waardeur die mens gemaak is tot wat hy in die oerstaat was. Dat die mens ook nog 'n beeld van God genoem kan word, hoef Calvyn nie uit Gens. 1 : 26: af te lei nie, want Christus of die Woord van God is die beeld waardeur die mens gemaak is tot wat hy in die oerstaat van geluksaligheid was.

Gesien sy antropologiese verklaring van die beeld, kan Calvyn met die verval van die beeld geen groot erns maak nie, hoewel dit nie in die gedagtegang van Calvyn lê nie om die sondeval nie ernstig te neem nie. Hy spreek van 'n „verflouing" of „mismaking" van die beeld [2], maar sonder om in biesonderhede hierop in te gaan. Dat hy met hierdie mismaking moet rekening hou, dwing hom om sy toevlug te neem naar die augustiniaanse onderskeiding van natuurlike en bonatuurlike of genadegawe. Die inkonsekwensies wat hierdeur ontstaan met die vorige gedagtegang, voel Calvyn, en daarom voeg hy daaraan toe dat vir hom die nadruk val op die natuurlike gawe wat na die val net verflou is. Waar Calvyn by die natuurlike gawe grote nadruk lê op die natuurlike vermoëns van die siel, n.l. wil, verstand, geheue, ens. moet dit blyk dat hierdie „mismaking" nie so heel ernstig te neem is nie. Tog was die verlies van die bonatuurlike gawe, wat Calvyn wou inbring van

[1]) Dat Kuyper (Vleeschwording des Woords p. XVIII) kon skryf: „Volgens de gereformeerde belijdenis is dit „Beeld Gods" volstrekt niet de Zoon", en onder gereformeerde belydenis kaarblyklik ook Calvyn insluit is vir ons 'n onoplosbare raaisel, temeer wanneer ons dink aan wat Calvyn in sy eksegese sê oor Kol. 1 : 15 en Heb. 1 : 3.

[2]) Institusie I : 15 : 4.

betekenis vir die natuurlike, maar dan bly dit tog dat die mens, hoe laag gesak ook al, beeld van God bly, en — waar Calvyn beeld en openbaring verbind — openbaring van God, want in ons eie liggaam en siel is God wel te vind. Die herstelling van die bonatuurlike gawe in Christus, die Verlosser, bring dan ook mee 'n herstelling van die psiegiese gawe, hier en daarbo.

Al het die beeld nie soveel onder die sonde gely nie, dan wil dit tog nog nie sê nie, dat Calvyn die sonde nie ernstig geneem het nie. Daarvoor is hy te veel bybelse teoloog. In Adam is die ganse menslike geslag verderf en van God vervreemd. Die erfsonde is 'n feit, maar die erfskuld neem Calvyn, net soos Zwingli soms doen, nie aan nie. Ons kan dit alleen toeskryf aan die grieks-filosofiese invloed op die antropologie by Zwinli sowel as Calvyn, dat hulle die erfskuld hie kon aanvaar nie. Zwingli moes oplaas toegee dat erfsonde of erfsmet tog die mens tot sondaar maak; en 'n sondaar staan vyandig teenoor God en is daarom verdoemlik. Soos wat Calvyn die sonde ernstig neem, so maak hy ook grote erns van die verlossing, in Christus alleen. Ook hier het die predestinasie 'n beter klank. Die uitverkiesende wil van God is diensmaag van die genade, waarvan die donkere sy is die verwerping van die wat verlore moet gaan. Nie die minste is vir die ewige heil van die mens self of van die kerk te verwag nie, alleen van die Woord wat ons die verlossing predik. Die taak van die kerk is nie om salig te maak en salig te verklaar nie, maar om die Woord te verkondig. Die betekenis van Calvyn mag nie onderskat word nie, daarvan getuig veral sy eksegetiese werk wat altyd nog hulle betekenis het, maar sy leer oor die mens was sy swakheid net soos sy liefde vir Plato. Gelukkig maar dat hy hom vaak weerspreek het, as hy dinge weer uit 'n suiwer skriftuurlike standpunt wil sien. Dat hierdie swakke sy van Calvyn ook in die latere gereformeerde teologie deur meer dan een voortgeplant is, is egter te betreur.

Nieteenstaande hierdie verskil by die hervormers waar ons op gewys het en nieteenstaande die inkonsekwensies wat ooral uitkom, veral deur grieks-filosofiese invloed, bly die werk van die reformatore van reuse betekenis, het dit nog steeds 'n biesondere verdieping meegebring van die leer van die mens en die leer van sy verhouding tot God. Wat ons nooit genoeg nadruk op kan lê nie is die feit, dat insover Luther, Zwingli en Calvyn hulle aan die Skrif gehou het, ons by hulle 'n diepte vind waarby die skolastiek daarvoor en daarna, nie te vergelyke is nie. 'n Herverdieping in hierdie reformatoriese diepte kan ook vir ons tyd van nuwe betekenis wees en nuwe lewe bring in die godsdienstige sowel as in die teologiese wereld.

HOOFSTUK VI.

PROEWE VAN NA-REFORMATORIESE OPVATTING VAN DIE BEELD VAN GOD.

§ 19. Algemeen.

Ons kan nie sê nie dat na die hervorming daar ooit werklik erns gemaak is met die probleem van die beeld van God. Wel het dit van tyd tot tyd ter sprake gekom, maar dan alleen in verband met die wese van die mens in die oerstaat en in verband met die oorspronklike geregtigheid. Die gereformeerde teologie het in hoofsaak die verklaring van Calvyn gehandhaaf. Naas die natuurlike gawe word eweëens nadruk gelê op die bonatuurlike gawe, wat die onderskeiding van beeld in ruimere sin en beeld in engere sin meegebring het; terwyl Calvyn tog op die natuurlike gawe haas alle nadruk gelê het en slegs sydelings die bonatuurlike gawe ook in die beeld betrek het. Die onderskeiding van beeld in ruimere sin en beeld in engere sin is dan in beginsel ook 'n trugkeer tot die roomse onderskeiding tussen beeld en gelykenis [1]; terwyl sommige gereformeerde teoloë werklik die roomse onderskeiding aanvaar het. Verskil met Rome was daar egter altyd in die konsekwensies gewees, naamlik dat die verlies van die beeld in engere sin deur die sondeval nie betekenloos was nie vir die mens as psiego-fiesiese wese, d.w.s. die beeld in ruimere sin.

Daar was egter enkele gereformeerde teoloë, wat beswaar gemaak het teen die insluiting van die natuurlike gawe in die beeld en andere weer, wat die onsterflikheid en andere geestelike gawe nie as „natuurlike" hoedanighede wou sien nie, maar as bonatuurlike genadegawe van God, so b.v. Zanchius, Polanus, Junius, Bukanus en Makkovius [2]. Die professor in Leiden Coccejus, Heidegger en ander [3], wil die siel en sy vermoëns nie in die beeld opneem nie, maar alleen sien as vooronder-

---

[1]) Dit is dus onjuist wanneer Johannes à Marck en Johannes van der Kemp, volgens Scholten (De Leer van de Hervormde Kerk[4], 1870. I. 313) meen dat die beeld by Rome bonatuurlik opgevat is. Dis waar, alleen van die „gelykenis". Vgl. hier ook P. J. Muller: Handboek der Dogmatiek[2] 1908 p. 94 en Daubanton in die „Theol. Studiën" van 1891, p. 229.

[2]) Vgl. H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek, 1897. Deel II. 530.

[3]) Ibid. 531.

stelling van die beeld, wat alleen bestaan in die geestelike genadegawe, min of meer soos ons dit by Luther ook gevind het. Oor die algemeen egter is die wese van die mens, liggaam en siel, hoewel die nadruk op die siel gelê is, deur die gereformeerde teoloë, net soos deur Calvyn, in die beeld opgeneem.

Die lutherse teoloë weer, het in hoofsaak [1], die beskouings van Luther gehandhaaf, sonder egter in biesonderhede in te gaan en veel erns van die beeld te maak. Soos Luther reeds gedaan het, is daar onderskeid gemaak tussen Christus en die mens, insover Christus substansieele beeld van God is, dus beeld in eintlike sin en die oermens beeld van God was in sy toevallige volmaaktheid. Hierdie onderskeiding is enigsins moontlik, juis deurdat die mens naar sy geestelike genadegawe, wat hy van God ontvang had, as beeld van God gesien is. Maar waar die menslike wese, sy siel, of siel en liggaam, ook deel is van die beeld word dit onmoontlik om 'n prinsipieele onderskeid te maak tussen Christus en die mens. Ook Melanchton met enkele andere wat hom gevolg het [2], het die menslike wese in die beeld betrek. Maar dan heet dit dat Christus die voortiepe van die mens is, sodat die mens eintlik naar die beeld van Christus en aan Hom gelyk geskape is. Hier sal bedoel wees die Christus „naar die vlees", wat as verheerlikte Heer en die „Eersgeborene uit die dooies", wel voortiepe van die gelowiges, wat die opstanding van die vlees verwag, kan genoem word. Natuurlik, as die mens die beeld van God is, dan die mens Jesus ook en Hy dan nog veel beter.

Wat egter steeds 'n probleem gewees het en wat, volgens onse uitgangspunt, van onmiddellike betekenis vir die probleem van die beeld is, is die probleem van die openbaring en die bron van die godskennis. Soos ons reeds gesien het, is die israelieties-bybelse voorstelling van die openbaring van God, woordopenbaring gewees, op grond van die transendente godsbegrip van Israël. Hulle had die voorstelling van God as dat, wat gans anders is as die skepsel, sodat ons 'n absoluut kwalitatiewe wesensonderskeid kry, nie tussen Gees en stof nie, maar tussen Skepper en skepsel, tussen God en wereld; en dat sulk 'n God sig nie op 'n ander manier aan die mens openbaar of kenbaar maak nie, dan in en deur sy Woord, die Woord wat in Christus selfs vlees geword het. Maar daarteenoor het die heidense volke, wat altyd 'n immanente godsvoorstelling had en nog het, en altyd 'n wesenskontinuiteit tussen God en die wereld veronderstel het, alleen 'n natuurlike openbaring aanvaar, wat, gesien hulle godsbegrip, ook helemaal konsekwent is. Ons vind dus hierdie twee vorms van openbaring: woordopenbaring en

[1]) Ibid. I. 222.
[2]) Vgl. H. Heppe: Dogmatik des Deutschen Protestantismus, 1857 p. 344.

natuuropenbaring, as twee voorgestelde bronne van godskennis, al die eeue deur teenoor mekaar staande, as in 'n felle stryd. Teenoor Israël met 'n woordopenbaring van God, het die Semiete gestaan, wat alleen 'n natuuropenbaring aanvaar het, al was hulle godsbeeld vaak anders dan die van die ander antiek-heidense volke. Teenoor die Christendom met sy woordopenbaring het die hellenisme gestaan met 'n natuuropenbaring, al was dit hier veral 'n openbaring in die gees en die siel van die mens, wat, soos alle heidense filosofie geleer het, wesenskontinueus met God is. En sedert die tyd was dit nog altyd 'n stryd gewees oor die vorm van die openbaring van God en die aard van die bronne van die godskennis. Ook in die boesem van die kerk het hierdie stryd gewoed, deurdat die hellenisme gedetermineerd was om sy stempel te sit op die christelike leer. En in plaas van te besef en by hierdie besef te bly dat hierdie twee teenstellings onversoenbaar is en daarom teenoor mekaar moet bly staan, is daar gedurig pogings aangewend om 'n kompromie tussen die twee tot stand te bring. Mens kan naas 'n kompromie tussen woordopenbaring en natuuropenbaring, soos wat die vaders, die skolastiek en mistiek in die middeleeue, aanvaar het, ook 'n kompromie verwerp en alleen 'n natuuropenbaring aanneem; of mens kan dit verwerp en alleen 'n woordopenbaring aanvaar. Die eerste het die humanisme, naturalisme, idealisme, ens., die herlewing van die antieke heidense geleerdheid, gedaan en gevolglik konsekwent die heidense opvatting van openbaring, naamlik die natuuropenbaring, gehandhaaf. Die laaste het die reformatore in beginsel gedaan, veral Luther en Zwingli. Calvyn het nog 'n kompromie verdedig, maar waar hy eindelik die betekenis van die natuurlike godskennis betwyfel het, om daarna alle klem op die Woord van God te lê, wat ook van die natuurlike openbaring die vooronderstelling is, het hy die kompromie in werklikheid verwerp.

Ook in die na-reformatoriese tyd moet ons soek naar hierdie verskillende gedagtelyne wat die probleem van die godsopenbaring en die beeld betref. Met die ontwikkeling van die protestantse skolastiek in ortodokse kringe, is die nageslag van die hervorming op die gedagte van 'n kompromie tussen natuur- en woord-openbaring, truggekom. Daar is gedurig gesoek naar 'n „vermittlung", waar eenvoudig geen goue middeweg te vind is nie. Dit is ook die geval met die 19de eeuse teologie, waaruit ons hier slegs enkele grepe sal doen. Die lyn van die kompromie is deur die ortodokse teologie, veral die gereformeerde, voortgesit, terwyl die moderne teologie, wat onder invloed van die verligtingsrasionalisme en idealistiese filosofie, die teologie van Luther byna verdring het, 'n kompromie verwerp het en onomwonde gekies het vir 'n natuurlike of algemene openbaring teenoor die woordopen-

baring. Dat daar intussen steeds stemme opgegaan het, hoe langer hoe meer, vir die egt reformatoriese opvatting, waarby 'n kompromie ook verwerp word, maar om die teenoorgestelde rede as by die modernisme, laat sig wel verstaan. In ooreenstemming met hierdie gedagtelyne, moet ons nog enkele persone en groepe van persone, uit die laaste honderd jaar bespreek. Dit sal dan kortliks gaan oor die modernisme, wat veel ouer is as die 19de eeu, maar wat dan tog deur Schleiermacher en andere voortgesit is. In die twede plek sal ons stilstaan by enkele verteenwoordigers van die laat gereformeerde teologie, wat 'n openbaring in Woord naas 'n openbaring in die natuur, 'n biesondere openbaring naas 'n algemene of natuurlike openbaring verdedig het, al word oor die waarde van die laaste vaak negatief geoordeel. Van 'n lutherse teologie los van die modernisme kan daar nie in 'n biesondere sin sprake wees nie, waarom ons daar ook geen aparte bespreking aan sal wy nie. In die derde plek sal ons stil staan by groepe van persone, waar daar uitgesien word naar 'n truggreep naar die reformatoriese grondgedagte van openbaring en net so van die beeld van God. Hierdie bespreking van die teologie van die laaste honderd jaar kan nie breedvoerig wees nie en op volledigheid beslis geen aanspraak maak nie. Die bedoeling is om hier maar 'n paar lyne te trek, lyne wat van die hervorming af en van lank voor die hervorming af, deurgetrek kan word tot in onse tyd. Selfs die enkele persone en groepe van persone, by wie ons sal stil staan uit hierdie deel van die protestantse teologie, sal ons maar alleen kan bespreek insover hulle van direkte betekenis is vir die probleem van die beeld van God en die van die openbaring. Wat die modernisme betref, sal ons ons kortliks alleen bepaal by twee van die vernaamste duitse teoloë uit die 19de eeu, n.l. Schleiermacher en Ritschl en die Nederlander Scholten, wat die vader van die modernisme in Nederland genoem kan word. Wat die gereformeerde teologie betref, sal ons ons tevrede moet stel met die bespreking van die beskouings oor die beeld by Daubanton, Bavinck en Kuyper in Nederland en die Skot James Orr. Vir die neo-reformatoriese teologie kom in aanmerking: Kohlbrügge, Johannes Wichelhaus en Ed. Böhl uit die vorige eeu en uit die teenwoordige tyd Barth en Brunner as die twee hoofdverteenwoordigers van die dialektiese teologie.

§ 20. **Die Modernisme.**

Wat gewoonlik bekend is as die „modernisme" gaan vér buite die grense van die 19de eeu. Maar tog vorm die moderne teologie van die 19de eeu 'n aparte groep, apart van die vorige eeu se teologie, wat aan die aufklärungsrasionalisme georiënteer was. Vir die 19de eeuse moderne teologie was die idealistiese filosofie en daarvan veral Kant, van fun-

damentele betekenis gewees. En dis meer aan sy invloed toe te skryf dat die moderne teologie meer as 'n filosofiese sisteem dan as 'n teologie gesien moet word. Vandaar ook dat die 19de eeuse moderne teologie, soos wat dit by Schleiermacher aangelê is, wel die bedoeling had om sig te versit teen die intellektualisme van die verligting sowel as teen die ortodoksie en tussen die twee 'n sekere bemiddeling tot stand wou bring, maar tog maar 'n filosofiese sisteem gebly het, gebou op die sedelike idealisme van Kant. In sy „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"[1], gee hy wat die leer van die mens betref enige lyne aan, wat naar onse beoordeling, dwarsdeur die hele moderne teologie van die 19de eeu loop. Hy wys op die voorstelling van die oerbegin as 'n volmaakte toestand waarin die mens geskape is, maar waarna daar 'n geweldige verval gekom het, sodat daarna elke mens sleg gebore word. Maar hierteenoor leer die filosofie „van Seneka tot op Rosseau", dat die mens van natuur goed is en die natuurstaat die ideale staat is. Die middeweg tussen hierdie twee uiterstes wil hy self as die juiste opvatting sien. Die kwaad kan ons nie ontken nie, maar tog dis die mens nie eie nie as hy gebore word. Hy is nie juis goed nie, maar ook nie sleg nie, maar word goed of boos, naarmate hy hom aan goeie of bose lewensnorms oriënteer. Daar is 'n voortdurende stryd tussen die goeie en bose prinsiepe in die mens om die opperheerskappy [2], maar die goeie is bestemd om te oorheers; en so word die Godsryk hier op aarde gestig [3]. Om 'n sedelik goeie mens te wees, is nie alleen nodig nie om die goeie kiem, die aanleg en die moontlikhede te laat ontwikkel, maar ook om die sedelike kwaad te bestry. Ons kry hier dus 'n sedelik-idealistiese ewolusieleer, wat soos 'n silwerdraad loop deur die moderne teologie en waarsonder Schleiermacher, Ritschl en Scholten eenvoudig nie te verstaan is nie. Dat hier 'n sekere pelagianisme geleer word is nie te ontken nie. Dit was reeds by die rasionalisme en suprarasionalisme van die vorige eeu die geval [4], waar die oerstaat voorgestel is as 'n staat van kinderlike onskuld, met 'n lange weg van ontwikkeling en stryd wat voor lê. Die idealisme het die historiese werklikheid van hierdie oerstaat ontken en dit alleen as idee gesien los van die feit [5]. Beeld van God kan gevolglik nie dat wees nie, wat die mens reeds was, maar wat hy nog moet word. Alles word hier teleologies gesien. Die eerste mens was hoogsten wat aanleg en lewensdoel betref, beeld van God gewees. Hierdie doel en ideaal kan alleen verwesenlik word na 'n lange weg van ontwikkeling en ontplooiing van die geesteskragte

[1]) Ediesie van Rosenkranz, 1838. p. 20 vv.
[2]) Ibid. 63.
[3]) Ibid. 109.
[4]) Vgl. H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek 1897. Deel II. 512.
[5]) Ibid. 513.

van die mens. Die mens was bestemd om beeld van God te word; Adam was dit nie in werklikheid nie. Eers in die persoon van Jesus die twede Adam is die ideaal vir die mensheid verwesenlik geword, waardeur hy ook die Stigter van die Godsryk kon word.

Die skema: skepping, verval en herskepping is dus hier nie van toepassing nie. Daar was 'n ontstaan op die een of ander manier, 'n verval is daar eintlik nie gewees nie, die sonde het alleen 'n belemmering meegebring en van 'n herskepping is ook nie te spreek nie. Soos by die griekse idealisme moet ons ook hier as ondergrond sien: die wesenskontinuiteit tussen God en mens. En wat met God wesenskontinueus is, kan natuurlik na ontwikkeling aan God gelyk word om so sy beeld te wees. As die mens hierdie ontwikkelingsproses nie self alleen deur kan maak nie, dan moet Jesus hom help, in wie die ideaal van die beeld van God reeds verwesenlik is. Aan hom moet alle vromes gelyk word om, soos Hy, beeld van God te wees.

Kensketsend van hierdie hele gedagtelyn is, dat die sedelike mens in die sentrum van die religie staan; hy is die uitgangspunt van alle religieuse beskouings. Die relasie tussen mens en God moet van die mens uit verstaan word. Van iets meer dan die immanensie van God kan hier geen sprake wees nie. Die sedelike mens moet sien, dat sy aangelegde geestesvermoëns ontwikkel en die sedelike relasie met God so tot volle werklikheid word. Dis in beginsel die voortsetting op die gebied van die christelike teologie, van die immanentistiese godsbeskouing van die griekse idealisme via die renaissance, die verligtingsrasionalisme en idealisme. Van 'n transendente God, wat al die geskapene dra deur sy krag, wat 'n sedelik-religieuse relasie tot stand gebring het met die mens deur sy Woord alleen, word geen woord gerep nie en sou in hierdie gedagtelyn ook helemaal misplaas gewees het.

a. Schleiermacher.

By Schleiermacher gaan dit in die eerste plek nie om God nie, maar om die religie en die religieuse mens. Die teologiese wetenskap kan daarom by hom ook nie iets anders wees nie as godsdienswetenskap. En deurdat die swaartepunt in die religie as die relasie van die mens tot God, vir hom nie in die Objek van die religie lê nie, maar in die subjek, is sy uitgangspunt die vrome selfbewussyn. Hierdie subjektiwisme kan alleen verklaar word deur die subjektiewe idealisme, waaraan Schleiermacher hom georiënteer het [1]. Hy het hom aan die een kant

[1]) Dat dit een van die grootste swakpunte in Schleiermacher is, n.l. sy subjektiwistiese psigologisme, word selfs deur Wobbermin, wat eintlik as verdediger van Schleiermacher moet optree, toegegee. (Religion in Geschichte und Gegenwart² 1931, V. 173).

versit teen die intellektualisme van die rasionalisme en die ortodoksie en aan die ander kant teen die metodistiese piëtisme en gevolglik nadruk gaan lê op die sedelik-mistiese element van die religie. Die bron van religieuse kennis is die vrome selfbewussyn. Wat ons nie van hierdie vrome selfbewussyn kry nie en hiermee nie ooreenstem nie, is onaanneembaar. Dit staan met inhoud en al geheel op sigself. Dat die vrome selfbewussyn sy inhoud noodsaaklik uit die een of ander objektiewe bron moet kry, het Schleiermacher nie wou sien nie. Dit kom deur die wesenskontinuiteit wat hier as onderstroom van die beskouings van Schleiermacher gesien moet word. Hierdie vrome selfbewussyn het die mens as aanleg, dit moet maar net tot ontwaking en ontplooiing kom. En dit gebeur wanneer die univers as 'n harmoniese geheel, diepe indrukke op die mens maak; dan word in die mens gewek die „absolute" afhanklikheidsbesef, wat weer die verdere fundament is van alle religieuse ervarings. In verband hiermee staan die ontstaan van die godsbewussyn, waarvan die voorwaardes, die wereldindrukke en die aard en aanleg van die menslike natuur is [1]. As die wereldindrukke mekaar weerspreek en as die mens nie ontvanklik vir sulke indrukke geskape was nie, sou dit die godsbewussyn en die besef van volkomenheid van die univers nie kon wek nie. In hierdie volkomenheid van die wereld lê ook opgeslote die volkomenheid van die mens [2]. Die volmaaktheid van die wereld is eintlik die feit, dat dit 'n organiese geheel is, 'n eenheid net soos die menslike gees waarmee dit in hierdie opsig volkome ooreenstem. Daarom is die wereld ook kenbaar, maar ook vatbaar vir inwerkings van die menslike gees. Slegs in die verbinding van sy geestesvermoëns, beeld die mens die heerskappy oor die wereld uit, wat in die goddelike almag gefundeer is. Hierdie heerskappy van die menslike gees is die ewebeeld van die goddelike almag en heerskappy [3] en dit wek in die mens die besef van die goddelike oorsaaklikheid. Die menslike gees moet hier dus as die bron gesien word van die godsbesef.

Die idee van 'n oorspronklike volmaaktheid wat die volksages — waaronder die van die Oue Testament ook val — ons gee en waarvolgens die wereld goed geskape is en sonder die bemiddeling van 'n ontwikkelde selfhandeling, aan die mens bevrediging gee [4], is onaanneemlik; en net so ook die outestamentiese gedagte, dat die mens by die voortduring van sulk 'n toestand onsterflik sou wees. Schleiermacher versit hom in hierdie verband met reg teen die al te idealistiese voorstelling

---

[1]) Fr. Schleiermacher: Der Christliche Glaube[5], 1861. I. 310.
[2]) Ibid. 315, 317 vv.
[3]) Ibid. 319. Die mens is dus, soos Bavinck (Dogmatiek II. 545) dit met goedkeuring uitdruk, nie alleen mikrokosmos nie, maar ook mikroteos.
[4]) Ibid. 322 en 325.

van die oertoestand van die wereld, soos wat ons dit by Luther ook gevind het: dat daar naamlik geen dorings, geen distels, geen winter en geen fiesiese kwaad van enige aard sou gewees het nie. Die fiesiese kwaad is deur Luther vereenselwig met die sedelik-religieuse kwaad, maar so by Schleiermacher ook en daarom kon hy na die verwerping van die fiesiese kwaad, met die sedelik-religieuse kwaad, die sonde, geen erns maak nie, wat weer volkome ooreenstem met sy sedelik-geestelike ewolusieleer. Hy vind dat, as die volmaaktheid van die oorspronklike wereld nie veranderlik was nie, daar geen eenheid in die wereldinrigting kan wees nie. Die wereld wat die Verlosser moes ontvang kon tog nie minder volmaak wees nie as die oorspronklike wereld [1]. Dit wys ons wat verlossing by Schleiermacher moet beteken. Dis die end van die ontwikkelingsweg van die wereld. Vir 'n „vernuwing" en „herskepping" is hier geen plek nie.

Die verhaal van die oerstaat as historiese werklikheid moet dus as 'n verdigsel aangesien word. As alles volmaak geskape was dan bly die wereld vir ons onverklaarbaar [2], en daarom is die verhaal van die Oue en Nuwe Testament van die onsterflikheid en die geregtigheid, wat die menslike wese eie sou gewees het, onaanvaarbaar [3]. Sulk 'n wesenlike verandering in die aard en natuur van die mens en van die gehele wereld, is geen voorstelling van te maak nie. Wat die oorspronklike volmaaktheid uitgemaak het, is die innerlike waarheid in die mens, die feit dat hy naar aard en aanleg, gerig was op die godsbewussyn; dis die lewensfunksies waarmee die mens die wereldindrukke van buite kon opvang, waardeur dan weer die godsbesef gewek word. Insover hierdie oorspronklike volmaaktheid die mens eie is, in die mate ook die godsbewussyn.

Hoe kragtens die oorspronklike volmaaktheid van die menslike natuur, elke menslike lewe ontwikkel, blyk uit die geloofservaring. Maar hoe dit by die eerste mens gebeur het, sê die geskiedenis ons niks van nie, omdat ons daar geen ervaring van gehad het nie. Die menslike ontwikkeling is geen saak van geloof nie, maar van die geskiedenis. Maar ook die verhaal in Genesis laat 'n dergelike verklaring van die oorspronklike volmaaktheid toe. Hierdie verhaal moet ook maar gesien word as 'n poging om die gebrek aan historiese gegewens te ver-

---

[1]) Ibid. 323.

[2]) Ibid. 324 en 325; wat vir Schleiermacher en sy skool seer seker die geval moet wees.

[3]) Schleiermacher trek o.i. hier die konklusie van 'n oergeluksaligheid met alles wat dit omvat, wat nie as gawe van God gesien word nie, maar as inherente deel van die menslike wese. Dis vir ons verder nog die vraag hoe sulk 'n mikroteos van sy verhewe staat kan verval. Ons moet óf die oergelukstaat as genadegawe van God aan die mens sien óf ons moet die historiese werklikheid daarvan ontken soos Schleiermacher.

help. Dit het alleen waarde insover dit ooreenstem met die begrip van volmaaktheid, wat ons uit ons eie religieuse ervaring kan kry [1]. Alle pogings om die begin van die menslike bestaan te verklaar moet misluk, net soos wat 'n kind nie kan truggaan nie naar die begin van sy geestelike ontwikkeling. Schleiermacher aanvaar hier die biogenetiese wet: die ontogenese is 'n herhaling van die filogenese en die filogenese is te benader van uit die gegewens van die ontogenese. Hoewel ons dus niks weet nie van die toestand van die eerste mens, is dit nog geen rede nie, waarom ons die eerste mens moet uitsonder van die gewone historiese ontwikkeling en vir hulle 'n aparte geloofsstelling moet opstel. Die uitbeelding van die oerstaat in Genesis kan dus nie betrekking hê nie op die eerste mense self, maar op hulle, slegs insover hulle die afdruk is van die hele menslike geslag. Die omskrywing „ewebeeld van God" wys die biesondere voorkeur aan van die mens bo die ander skepsels.

Hierdie gedagtes van Schleiermacher oor die oerstaat is genoeg om ons die rigting van sy gedagtegang aan te toon. Die mens is die beeld van God, hy is as geesteswese van Gods geslag en met hom wesensgelyk in beginsel; sodat Schleiermacher van 'n sekere soort van panteïsme nie vry te pleit is nie [2]. Ook die oermens was Gods beeld, maar nie in werklikheid nie, hy moes, of die mensheid moes, dit nog word. Hier sal dus geen moeilikheid bestaan nie om Christus naas die mens ook die beeld van God te noem. Hy is immers die historiese verwesenliking van die ideaal waarmee Adam reeds aangelê was. Die sonde wat sinlikheid is, het wel 'n sekere belemmering meegebring op hierdie lange ontwikkelingsweg, maar deurdat Christus die ideaal vir die hele mensheid verwesenlik het, is hierdie belemmering uit die weg geruim. En met sy hulp word die ideaal vir elke religieuse mens ook verwesenlik, sodat hier van 'n „vernuwing" of „herskepping" geen woord gerep moet word nie. Hierdie voorstelling van die beeld van God, is die van elke immanentistiese filosofie, wat met die Skrif in geen relasie kan staan nie.

---

1) Der Christliche Glaube. 332.

2) James Hastings (Encyclopedia of Religion and Ethics 1920) wys in sy artiekel oor Schleiermacher op die panteïstiese element by Schleiermacher en selfs op die se relasie tot Spinoza. Hy haal die volgende uit „Der Christliche Glaube" aan: „As ons die panteïsme hou by die gewone formule van die Een en die al' dan bly God en wereld nog verskillend, tenminste wat hulle funksies betref; en daarom moet 'n panteïs van hierdie soort, as hy homself as deel van die wereld sien, hom met hierdie al afhanklik voel van wat die Een is". Tog meen Wobbermin dat hier van panteïsme geen sprake kan wees nie.

Vergelyk verder „Die Mystik und das Wort" van Brunner, wat eintlik bedoel is as 'n kritiek op die teologie van Schleiermacher en waar op die panteïstiese trekke by Schleiermacher sterk die nadruk gelê word. Vergelyk ook van Brumner „Der Mittler", kap. 9: 4.

Met hierdie begrip van beeld, wat as moontlikheid na 'n lange weg van ontwikkeling en ten laatste nog met die hulp van Jesus, werklikheid kan word, staan die openbaring van God in noue verband. Daar is hier maar een vorm van openbaring en dit is die natuurlike openbaring. Die openbaring van God in Jesus is maar 'n biesondere fase van hierdie natuurlike openbaring en wel die beste fase daarvan. Daar is maar een algemene religie, waar die religie van Jesus en die hele Christendom die beste uitbeelding van is. In hierdie verband is daar ook geen prinsipieele teenstelling nie tussen Schleiermacher en die rasionalisme van die 18de eeu. Die romantiek wat 'n geweldige vat op hom had, het alleen meegebring, dat sy immanentisme 'n ander voorkome het. God openbaar hom dus in die natuur, maar hier veral in die geskiedenis van die sedelik-geestelike mens, wat met God wesenskontinueus is [1]. Van betekenis is in hierdie verband ook, dat Schleiermacher die begrippe „beeld" en „openbaring" van God, sien as onmiddellik op mekaar betrokke. Dat wat beeld van God is, is dat wat God openbaar.

Schleiermacher wat hom in sy jeug al reeds afgekeer het van die gereformeerde teologiese opvattings van sy vader en sterk gestaan het onder die invloed van die aufklärung en die romantiek, het hom ten doel gestel om 'n religie te gee, wat aanneemlik is vir die geleerdes en die geletterdes, soos wat die ideaal van Kant ook was [2]. Deur die invloed van die kant van die piëtisme kom hier nog 'n mistiese element ook by. Wat ons dus van hom kry is geen teologie nie, maar 'n misties-eties-filosofiese sisteem. Die Skrif as die Woord van God kan hier geen primêre betekenis hê nie. Hoe sulke beskouings so'n geweldige invloed kon uitoefen op die protestantse teologie van die 19de eeu is moeilik om te begryp, moeiliker dan om Schleiermacher self te verstaan.

b. Ritschl.

Ritschl het begin met Schleiermacher te verwyt dat hy hom laat bind het aan die aufklärungsidee van 'n algemene religie [3], maar ook sy eie teologie het hy gaan bou op 'n algemene begrip van die religie. Dit was sy bedoeling gewees om van die algemene religie los te kom en trug te keer tot die bybelse openbaringsgeloof, maar in werklikheid is sy teologie 'n „bybels-verklede" eties-rasionalistiese sisteem [4]. Die geskiedspositiwisme wat by hom sentraal is, maar wat tog ook schleier-

[1]) Van die probleem van die openbaring en die uitwissing van die verskil tussen natuuropenbaring en die openbaring in Christus, by Schleiermacher, is deur Brunner erns gemaak in sy „Der Mittler" p. 27—33.

[2]) „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", ediesie van Rosenkranz, 1838. p. 183.

[3]) Vgl. E. Brunner: Der Mittler, 1927. p. 34.

[4]) Ibid. 35.

macheriaans is, is geen teenvoeter van die rasionalisme nie, veeleer 'n biesondere vorm daarvan [1]. So meen hy in sy hoofwerk „Die Christliche Lehre von die Rechtfertigung und Versöhnung" [2], dat as die religie die aanwysing is van die verhouding van die mens tot God en die wereld, dit dan duidelik is, dat aan die hand van die godsdiensgeskiedenis, 'n begrip van die algemene religie opgestel kan word, waaronder alle soorte van godsdienste hulle plekke kan vind. Hierdie begrip van die algemene religie vind in die Christendom egter 'n regulatiewe gebruik. Ritschl wil dus nie van die algemene religie tot die Christendom kom nie, maar van die Christendom tot die algemene religie gaan. Hy sien egter verby, dat die Christendom in hierdie sin dan nie meer as iets gans anders kan deur gaan nie, maar eers van dieselfde soort moet word as die andere godsdienste, waarvan dit 'n graad verskil, om as 'n soort van norm gebruik te word. Ons het daar geen beswaar teen nie om die christelike waarheid als 'n norm te gebruik en ons doen dit ook, wanneer ons 'n oordeel oor die andere godsdienste uitspreek, maar dan alleen om hulle vervallenheid en verdorwenheid aan te toon en nie om hulle ontwikkelingsstadium te bepaal nie. In werklikheid vind ons die idee van Schleiermacher hier weer trug, alleen dat Ritschl hom versit teen alle mistiek en panteïsme [3]. Die taak wat hy die godsdiensgeskiedenis opgedra het, het sy skool, die godsdienshistoriese skool, in alle konsekwensies volbring. Dit moes uitloop, dit kon nie anders uitloop nie, dan op 'n hopelose relatiwisme.

Vir ons onderwerp sal Ritschl maar heel weinig van Schleiermacher verskil. Die historiese sedelik-idealistiese ewolusieleer, wat ons by Schleiermacher ook gevind het, is by Ritschl sentraal geword. Die geheel word hier beheers deur die sedelike doel van die mens. Die mens is as geesteswese bestemd om oor die wereld te heers, dit leer Genesis ons ook al [4] en daardeur word hy ewebeeld van God. Die mens wat hierdie doelgedagte die suiwerste uitdruk, is daarom die volmaakste idee van God en word so tegelykertyd ook die volmaakte beeld van God. Ook die oerstaat moet hier teleologies opgevat word, soos by Schleiermacher. Die Paradys lê nie in die verlede nie, maar in die toekoms. Wat by die begin aanwesig was, is alleen die idee, die moontlikheid en die aanleg, maar die werklikheid lê in die toekoms. Beeld van God in werklikheid was nie die eerste Adam nie, maar die twede Adam, Jesus Christus.

Net soos by Schleiermacher word ook hier, die oerstaat as historiese

---

1) Ibid. 35.
2) III⁴, 1895. p. 185 vv.
3) Vgl. H. Stephan oor Ritschl in „Religion in Geschichte und Gegenwart"² Deel IV. 2043.
4) Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III⁴. 192.

werklikheid onaanneembaar geag. Die geregtigheid kan onmoontlik oergrond wees, maar wel die vrug van 'n sedelike ontwikkeling. In Genesis selfs is daar geen spoor van nie, dat die eerste mense 'n onbesoedelde godsbesef had, veeleer die teenoorgestelde [1]. As die staat der regtheid verlê word naar die begin in plaas, dat dit as sedelike toestand aan die end gesien word, bring dit mee dat die Persoon van Christus as 'n onreëlmatige verskynsel in die geskiedenis van die mensheid gesien moet word [1]. Die sedelik-geestelike bestemming van die mens is in die lewensleiding van Jesus openbaar geword en in die bedoeling van die Godsryk, waarvan Hy as die volmaakte mens die Stigter is. Die oerstandsleer van die konfessionele teologie het alleen waarde insover dit die christelike lewensideaal vooruit dateer. Ritschl noem die protestantse voorstelling van die oergeregtigheid as opgeslote in die begrip mens, onhoudbaar. Ons kan hom dit gelyk gee, maar om 'n heel andere rede as waarom hy dit onhoudbaar vind; en daarby is dit 'n vergissing dat dit die opvatting van die hele protestantisme sou wees. Die volle omvang van die gemeenskaplike bestemming van die mensdom om oor die natuur in die wereld te heers, wat hier gelyk staan aan geregtigheid, is volgens Ritschl eers in die bewussyn van Christus openbaar geword.

Van 'n verval van die skepping „naar die beeld van God" kan hier ewemin sprake wees as van 'n historiese oergeregtigheid. Met die sonde kan Ritschl daarom ook geen erns maak nie. Wel was dit 'n belemmering op die ontwikkelingsweg, wel ontstaan daar 'n sedelik-geestelike stryd tussen die goeie en die bose prinsiep — om terme van Kant te gebruik aan wie Ritschl hom sterk georiënteer het. Net so is hier ook geen plek nie vir 'n „herskepping" of „hernuwing". Christus kan eintlik nie die Verlosser genoem word nie, alleen die Verwesenliker van die goddelike doelwil met die menslike geslag.

Ritschl betwis dit, dat hy die Godheid van Christus loën. Maar tog is die Godheid van Christus vir hom geen „synsoordeel" nie, maar 'n „waardeoordeel". Jesus self het sy Godheid nie geleer nie, maar die Gemeente het Hom as God vereer, as Kurios en [2] as Stigter van die Godsryk. As ewebeeld en openbarer van God is Hy volgens Kol. 1 ook Eersgeborene van alle skepsel. Hy is dus die bevoorregte in vergelyking met die hele skepping, wat nie ewebeeld en direkte openbaring van God is nie, want alles is deur Hom geskape. Dat alles „in Hom" geskape is, is bedoel van die verhoogte Heer, wat doel van die skepping is, sodat daar geen sprake kan wees nie van 'n preëksistensie van Christus [3].

[1]) Ibid. 313.

[2]) Vir die skool van Ritschl was dit duidelik dat die kuriosgeloof ergens in Klein Asië moes ontstaan het, Bousset (Kyrios Christos 1921) meen in Antiochië in Sirië.

[3]) Ibid. 380.

Sy preëksistente middelaarskap by die skepping is daarom ook onaanvaarbaar. Wel was hy by die begin aanwesig, as intensie en motief of ideaal, maar as Soon van God was Hy alleen as einddoel bestemd. Die Woord van God is in Hom menslike Persoon geword. Bo die andere mense munt Hy uit deur sy roepingsbesef en roepingstrou; en uit hierdie ervaring van Hom het sy desiepels sy Godheid leer ken. Die Woord, wat die algemene vorm van openbaring is, is in Christus Persoon geword. Maar dan verstaan Ritschl onder Gods Woord die algemene waarheid, die hoogste idee, wat in Christus verwesenlik is. Dis die Logos van die griekse idealisme en van Philo Judeus en van die historiese idealisme van die 19de eeu. Daarom moet die Godheid van Christus as attribuut van sy tydelike bestaan gesien word; so het sy desiepels Hom uit hulle ervaring verstaan. Die Godheid is die heerskappy [1] en die heerskappy is sy Godheid. In hierdie heerskappy moet die gemeente en al die gelowiges ook deel, wat moet beteken dat hulle net soos Christus die goddelike staat ook kan bereik.

Die openbaring en beeld van God is ook vir Ritschl korrelate begrippe [2]. Christus is die volkome openbaring van God en as openbarer van God ook die openbare oerbeeld van die geestelike heerskappy oor die wereld. „Niet met sprongen voor- en achterwaarts gaande, mogen wij ons de goddelijke openbaring van het goede voorstellen, maar als geleidelijke opklimming naar het hoogste ideaal. Uit de staat der kinderlijke onschuld gekomen, hebben de menschen langsamerhand verplichtingen leeren kennen tegenover familie, stam en staat .... Het hoogste ideaal, de hoogste voorstelling is eerst in Christus bereikt" [3], so het Ritschl hom die goddelike openbaring voorgestel. Nie juis in die natuur daar buite nie; maar in die ontwikkelende sedelik-geestelike natuur van die mens of die mensheid, het God hom geopenbaar en openbaar Hy hom nog. Die openbaring van God het Ritschl nie buite of naas die geskiedenis gesien nie, maar in die geskiedenis. Dus openbaring nie soseer in die natuur nie as in die geskiedenis, wat produk is van die sedelik-geestelike ontwikkeling van die mens, wat 'n heersende houding moet inneem teenoor die res van die natuur. Om subjektiwisme te vermy het hy vasgeknoop aan die geskiedenis en daarom het die historiese Jesus ook vir hom sentrale betekenis. Hy is die openbarer van God, deurdat hy Gods doel wil verwesenlik, die Stigter en Grondlêer van die Godsryk geword het. Op die vraag of dit met enige reg openbaring van God genoem kan word, kan onmoontlik bevestigend geantwoord word, tensy die vooronderstelling daarvan die

---

[1]) Ibid. 383 vv.
[2]) Ibid. 380.
[3]) R. Kuipers: De Theologie van Albrecht Ritschl, 1914. p. 114.

wesenskontinuiteit van die menslike gees met die goddelike Gees is. Elke mens is dus in beginsel beeld en openbarer van God; wat hy nog maar in aanleg is moet tot werklikheid ontwikkel word. Christus was dit in volle werklikheid en deur Hom word dit ook werklikheid vir die gelowiges as die lede van die deur Hom gestigte Godsryk.

c. Scholten.

Wat die sentrale gedagte by die modernisme betref n.l. die sedelik-geestelike ontwikkelingsproses, waarvan die geskiedenis die uitbeelding is, is daar niks nuws op te merk nie by die nederlandse moderne teoloog Scholten; alleen dat hy hom, wat die natuurlike godskennis, die openbaring en die beeld van God, betref, breedvoeriger uitgespreek het en homself dogmaties meer rekenskap gegee het van wat hy gemeen het om te verdedig. „Het beeld Gods, als aanleg oorspronkelijk in den mensch aanwezig, maar door de zonde in zijne ontwikkeling belemmerd, heeft waarheid en werkelijkheid verkregen in Jezus Christus, om door Hem in het menschelijk geslacht verwezenlijkt te worden. De ware godsdienst, die, oorspronkelijk in de menschelijke natuur gegrond, in de toestand der onmondigheid, als eene vreemde magt tegen over den mensch staat, om zijne overtuiging en zijn gedrag te beheerschen, wordt door het Christendom het eigendom des menschen en vrijgemaakt van alle uiterlijk gezag" [1]. Hierdie sitaat uit sy belangrikste werk: „De Leer der Hevormde Kerk", sal wel oriënterend wees vir die rigting waarin Scholten hom beweeg het op teologies gebied.

Om, met die oog op wat hierbo van Schleiermacher en Ritschl gesê is, onnodige herhaling te vermy, sal ons vaak kort moet wees oor gedagtes, waar Scholten hom breedvoerig en soms erg langdradig oor uitgespreek het. Biesonder opvallend van sy hele betoog is, dat Scholten altyd meen dat hy goed gereformeerd is en hom vaak vir die bedenklikste uitsprake op gereformeerde teoloë beroep. So ook op Calvyn en dit tot 'n sekere hoogte helemaal konsekwent, wat wir ons nog 'n verdere bewys is van die bedenklikheid van sommige uitsprake by Calvyn en andere gereformeerde teoloë. Scholten kan hom vaak op die gereformeerde vaders, in verband met die leer van die mens en sy verhouding tot God, met meer reg beroep dan iemand, wat hom aan die Skrif wil hou, dit sal kan doen.

Die natuurlike godskennis het volgens Scholten nie alleen in die oerstaat en oerbegin bestaan nie, maar bestaan vandag nog. Die orgaan daarvoor is die menslike rede, wat die kennis moet put uit die ganse

---

[1]) De Leer der Hervormde Kerk⁴, 1870. Deel I. 389.

natuur. Die godskennis is hom dus nie ingeskape nie, maar wel die aanleg en die vermoëns om dit te put uit die natuur wat openbaring van God is. Scholten neem dit Duns Skotis [1] kwalik, dat hy ontkennend geantwoord het op die vraag: of die menslike gees die bosienlike kan bereik, waarom die kerk dan as openbaringsmiddel ingevoer moet word. Van die sociane vind hy dit bedenklik, dat hulle die moontlikheid van die natuurlike godskennis loën en alleen die woordopenbaring [2] aanvaar en die natuurlike wesensverwantskap tussen mens en God verwerp, want daardeur gaan die eenheid van die goddelike en menslike natuur verlore [3]. Hy wys dan verder op Melanchton en Zwingli en selfs Calvyn, dat die mens wel in staat is om sonder bonatuurlike openbaring tot kennis van godsdienstige waarhede te kom. Die aangebore godskennis sien alleen op die redelike aanleg, maar die verkrege godskennis volg op die gebruikmaking van hierdie redelike middel. Scholten gaan verder dan sy gereformeerde outoriteite, deur die natuurlike godskennis as die enigste godskennis te sien. Daar is alleen een teologie, een religie en een openbaring en dit is die natuurlike teologie, die natuurlike religie en die natuurlike openbaring. Alles wat met die term „biesondere openbaring" genoem mag word, is 'n bepaalde deel of vorm of fase van hierdie natuurlike openbaring.

Dat die Skrif die enigste bron van godskennis moet wees, is vir Scholten in stryd met die Skrif self. „Het is miskenning der menschelijke natuur, de godsdienst alleen van uitwendige mededeeling of van traditie af te leiden" [4]. Onder hierdie „uitwendige mededeeling" moet ook die Woord van God verstaan word. Die woorde van Tertullianus, wat deur die gereformeerde teoloog Maresius uit Groningen, met goedkeuring aangehaal is: „God heeft de natuur als leermeesteres uitgezonden, opdat wij, leerlingen van de natuur geworden, te gemakkelijker de openbaring in de Bijbel vervat, gelooven zouden" [5], maak Scholten ook tot diesyne, behalwe, dat hy die bedoeling helemaal omdraai en die bybelopenbaring sien as 'n hulp om die natuuropenbaring te verstaan. En hier maak hy op 'n slimme manier misbruik van die uitdrukking van die „bril" by Calvyn. 'n Bril is natuurlik maar iets bykomstigs, alleen 'n hulp, wat straks weer afgelê kan word. Dit is 'n bedenklike beeld as van die Skrif gebruik, maar dat Calvyn dit in die sin sou bedoel het is beslis misleidend. Die Skrif is volgens die pro-

[1]) Ibid. 270. Dit is een van onse besware hierbo gewees teen Rome, n.l. dat die kerk met haar genade middels, die sakramente, die plek van die Woord van God ingeneem het.
[2]) Ibid. I. 294.
[3]) Ibid. 361.
[4]) Ibid. 298.
[5]) Ibid. 301 en 306.

testantisme (van Scholten natuurlik) wel die enigste bron van die christelike belydenis, maar nie van die openbaring nie. Die openbaring is ook nie beperk nie tot die tydvak waaroor die Skrif loop [1], maar duur nog voort deur die Heilige Gees in die kerk. Vir Scholten is die Heilige Gees in die kerk die middel vir die subjektiewe openbaring, maar die objektiewe openbaring wat hiervan die noodsaaklike vooronderstelling is, is die openbaring in die natuur, waarvan die openbaring in die Skrif 'n onderdeel is. Die Skrif is die oorspronklike historiese bronne waaruit die Christendom as historiese verskynsel beoordeel moet word [2].

Hieruit blyk dus dat daar vir Christus as die Woord van God en self God in die optimistiese sisteem van Scholten geen plek gemaak kan word nie en net so vir die Skrif as die enigste bron van godskennis. Solank die mens nog onvermoënd is om vry en selfstandig die waarheid te ken, moet hij op uiterlike gesag glo en daartoe dien die Bybel, totdat hy deur Christus van die wet en die gesag vrygemaak is. Die onmondige mens moet met die hulp van Christus en die Skrif tot mondigheid opgelei word [3]. In die Skrif moet die nadruk val op die gosdienstige leiers, soos Abraham en Moses, wat die eintlike ligte is en nie juis die Skrif as die Woord van God nie. Onder Evangelie verstaan Scholten — en hy beroep hom daarvoor nota bene op Calvyn [4] — die godsdiens, wat uit die mosaïsme en profetisme sig ontwikkel het en in Jesus Christus vir die hele mensheid verwesenlik is.

Die oerstaat met die oergeregtigheid en geluksaligheid, het histories nooit bestaan nie. Alles sien alleen op die buitegewone aanleg en geestesvermoëns van die ontwikkelende mensheid. Alle gawe is natuurlike gawe; want so leer Calvyn ook. Dat Calvyn later weer van bonatuurlike gawe spreek is skolasties en daarin het heel wat gereformeerde teoloë hom gevolg [5]. Andere gereformeerde teoloë o.a. Scharpius het geleer dat die mens in die staat van regtheid, sonder bonatuurlike tussenkoms of genade, in staat was om die ware te ken [6]. Die mens was beeld van God wat sy natuurlike gawe betref, gawe wat egter nog moes ontwikkel en eers in die mens Jesus volle ontplooiing bereik het. Deur die sonde is die natuurlike redelig, wat die inhoud van die beeld moet uitmaak, wel verduister maar nie vernietig nie [7]. Scholten gee toe dat die sonde 'n sieklike gesteldheid van die menslike natuur is, maar dit is tog nie

[1]) Ibid. 81 en II. 703.
[2]) Ibid. I. 83.
[3]) Ibid. 365 vv.
[4]) Ibid. 367.
[5]) Ibid. 306.
[6]) Ibid. 313.
[7]) Ibid. 227.

deel van sy wese nie. Die verlossing kan daarom nie anders gesien word nie as „herstel en ontwikkeling van krachten en vermogens, die, als aanleg in de menschlijke natuur aanwezig, door de zonde aangetast en in hare ontwikkeling belemmerd zijn" [1]. Hierdie staat van volmaaktheid was alleen as ideaal by die eerste mense aanwesig; dat dit toe reeds historiese werklikheid was, „moge onbijbelsch en strijdig geacht worden met de analogie van alle ontwikkeling in de natuurlijke en zedelijke wereld" [2]. Die ideaal is in die eerste Adam nie werklikheid gewees nie, maar het dit wel geword in die twede.

Scholten gee dus net soos Schleiermacher en Ritschl en die hele moderne teologie 'n antropologiese verklaring van die beeld, ook daar waar van Christus sprake is as van die beeld van God. Dit kòn natuurlik, omdat hy alleen oog het vir die mens Jesus, die „Christus naar die vlees", wat van die gelowige slegs in graad verskil, slegs „primus inter pares" is. Hy is die owerste Leidsman op die geloofsweg en sy Gees die reinigende beginsel, waardeur die oog van die menslike rede, steeds meer en meer ontsluit word vir die aanskouing vir al wat waar en goddelik is [3]. Die beeld is dus in die mens nie vernietig nie en word in die mens deur Christus weer tot ontplooiing en volkomenheid gebring. Die mens moet as 'n nog lewende tak ingeënt word op 'n bloeiende stam en word dan weer lewendig en in staat om vrugte te dra.

Sulk 'n idealistiese antropologie kan alleen aan 'n idealistiese filosofie georiënteer wees. Dat Scholten hom vir sulk 'n antropologie op Luther en die oue lutherse teologie nie kan beroep nie, spreek hy openlik uit [4]; op gereformeerde teoloë, wat hierin aan Calvyn georiënteer is, kan hy dit beter doen.

§ 21. Die Latere Gereformeerde Teologie.

Soos al reeds op gewys is het die gereformeerde teologie sig, wat die opvatting van die beeld betref, in hoofsaak georiënteer aan 'n antropologie, wat ons enigsins as onskriftuurlik moes bestempel. Waar daar egter ook uitsprake by Calvyn te vind is, waarin hy hom naar onse oordeel groteliks gekorrigeer het, is dit by heel veel van die gereformeerde teoloë nie die geval nie, ook nie by die van die 19de eeu nie. Waar Scholten hom as moderne teoloog vaak met reg op die uitsprake van gereformeerde teoloë beroep het, kan hy werklik nie so vér van die latere gereformeerde teoloë staan nie, wat hulle op die selfde uitsprake beroep, hoewel ons nie wil betwis nie dat Scholten dit vaak maar met 'n skyn

[1]) Ibid. 322.
[2]) Ibid. 323.
[3]) Ibid. 359.
[4]) Ibid. 333 vv.

van reg gedaan het, maar dan tog nog nie doorgaans nie. Die grote verskil tussen die gereformeerde en die moderne teologie is die, wat ons in die begin van hierdie hoofstuk as onderskeiding aangeneem het, n.l. dat waar die modernisme 'n kompromie tussen natuuropenbaring en woordopenbaring afgewys het en alleen vir die eerste gekies het, die gereformeerde teologie, ook die van die 19de eeu, die kompromie gehandhaaf het en naas die natuurlike openbaring aan die openbaring in Christus die vernaamste plek laat. En waar ons in verband met die beeld en die oerstaat van die mens, veral met die natuurlike openbaring te doen kry, daar sal dit nie te verwonder wees nie, wanneer dit ons vaak moeilik sal val om onderskeid te maak tussen 'n gereformeerde teoloog en 'n moderne teoloog soos Scholten. Die verskil tussen die latere gereformeerde teologie en die modernisme lê eintlik nie op die gebied van die antropologie nie.

a. Daubanton.

Daubanton die utrechtse kerklike hoogleeraar is die eerste by wie ons in hierdie verband wil stil staan van vier manne wat min of meer in dieselfde tyd geleef en gewerk het, d.w.s. die end van die vorige en die begin van die teenwoordige eeu n.l. Daubanton, Bavinck, Kuyper en James Orr. Daubanton is een van die weinige teoloë, van die laaste eeu, wat werklik erns gemaak het van die probleem van die beeld van God en die oertoestand van die mens en daar ook heel wat oor geskryf het.

Voorop staan, dat Daubanton 'n antropologiese en wel 'n psiegiesantropologiese verklaring van die beeld van God gegee het. Nie die mens as psiego-fiesiese wese nie, maar die mens se „pneumatiese siel" [1] is die beeld van God. In sy eksegese van Gens. 1 : 26, 27 lei hy die woord צלם af van 'n arabiese stam, wat die betekenis van „skaduwbeeld" moet gee, soos ons reeds in die eksegetiese gedeelte al aangetoon het. Dat die mens skaduwbeeld van God is wil sê, dat hy wil soos God wil, dink soos God dink, persoon is soos wat God Persoon is, ens. [2]. Dat die wil, die denke en die Persoon van God iets gans anders is, as die van die mens, die een met die ander niks gemeen het nie en daar dus geen vergelyking moontlik is nie, het Daubanton net soos die ander gereformeerde teoloë van sy tyd, nie gesien nie. Die ondergrond van hierdie gedagte is 'n verkapte wesenskontinuiteit met God, al kom dit nie so sterk uit nie, soos in die moderne teologie. 'n Skaduwbeeld, sê Daubanton, hoor by dat waarvan dit 'n skaduwbeeld is [3]. Die mens

[1]) In „Theologische Studiën" 9de jaargang, 1891. p. 227.
[2]) Ibid. 244.
[3]) Ibid. 245.

kan sonder God en los van God nie gedink word nie en het as skaduw van God ook 'n sekere kontinuiteit met God. Aan die hand van die spinozaïstiese terminologie van „natura naturata" en „Natura naturans", wil hy van die mens ook spreek as van die „persona personata" wat sy oorsprong het in God as die „Persona personans" [1]. Hierteen moet ons ernstig beswaar maak. Die gedagte van 'n wesenskontinuiteit van die persona personata en die Persona personans is hier nie weg te syfer nie. Dit kom nog duideliker uit daarin, dat Daubanton geen onderskeid maak nie tussen persona personata, wat skepsel is van die Persona personans en wat sy oorsprong het in die Persona personans. Hierdie laaste is 'n immanentistiese uitdrukking, verraai sy spinozaistiese afkoms en pas nie by die kategorie „skepping" nie. Hierdie mens wat as persoon sy oorsprong had in God, had in die oerstaat ook geen behoefte nie aan die bonatuurlike of genadegawe van God; hierdie behoefte is eers na die val ontstaan. Hy had in alles aan homself genoeg. „In normale toestand richt 's menschen gedachte zich op de hoogste werkelijkheid n.l. God en bezit God. Het schepsel kent den Schepper naar de capaciteit van zijn geschapen denkvermogen". Dit is iets anders as die gedagte by Zwingli dat die mens, ook in die oerstaat, uit homself so min weet wat en wie God is, as wat 'n kewer weet wat 'n mens is.

Beeld is vir Daubanton wesenlik, sodat skaduwbeeld en wesensbeeld hier saam moet val en daarom is die begrip beeld ook onlosmaaklik van die begrip mens. Dit sien egter alleen op die menslike siel; van die liggaam kan alleen sprake wees insover dit aangelê is op die mens se pneumatiese siel. Die beeld moet alleen formeel en nie materieel opgevat word nie. Dit leer ons alleen iets van die vorm van die menslike wese en niks van sy toestand nie, is dus alleen saak van modaliteit en nie van kwaliteit nie. Daubanton wil daarom dat „volgens die Skrif" onderskeid gemaak moet word tussen die beeld en die oorspronklike staat [2]. Die beeld sien nie op die oorspronklike staat nie, maar op die wese van die mens. Dit is dus helemaal geen teologiese probleem nie, ook nie antropologies nie, antropologies in die sin van dat, wat handel oor die mens in sy relasie tot God. Dit hoor uitsluitend tuis by die begrip mens en het vir ons haas geen religieuse betekenis nie. Gevolglik wil Daubanton ook niks weet nie van 'n duplisiteit of 'n triplisiteit van die beeld; ook nie van die beeld in ruimere sin nie, wat

---

[1]) Ibid. 245 en 10de jaargang, 1892. p. 265. Daubanton verstaan onder persoon meer iets onties as iets sedeliks. Dis die feit dat die mens „ek" is, maar dan loop ons gevaar om ook 'n dier 'n persoon te noem, want dit het ook 'n „ek", 'n sentrum van bewussyn. Vergelyk in hierdie verband wat Otto Piper daarvan sê (Die Grundlagen der Evangelischen Ethik I, 1928 p. 11 vv.).

[2]) Ibid. 9de jaargang. 234.

onverliesbaar is en beeld in engere sin wat reeds verlore is, want dit bring konsekwent tweërlei beeld mee. Hierin wyk Daubanton af van die bekende gereformeerde lyn en ook van Calvyn. Calvyn het wel op die natuurlike gawe, die psiegiese vermoëns, die meeste nadruk gelê, maar het tog die bonatuurlike gawe in verband met die beeld ook toegestem. Hy het verder in sy eksegese van Gens. 1 : 26, 27 ook nog toegestem, dat Paulus deur die terme geregtigheid, heiligheid, ens. maar 'n halwe verklaring van die beeld gegee het. Daubanton kies heel tereg een beeld, daar is geen plek nie en in die Skrif ook geen grond nie vir twee beelde. Hy kies vir die beeld in ruimere sin as die enigste waar daar sprake van kan wees, terwyl Luther die teenoorgestelde gekies het en die probleem van die beeld gesien het as die probleem van die oorspronklike staat. Vir Daubanton leer die Skrif net een beeld — want „gelykenis" druk dieselfde gedagte uit as „beeld" — en wel 'n beeld wat onverliesbaar is. Ons kan tussen Daubanton en Luther in hierdie verband nie kies nie, omdat nie die mens nie en ook nie die geestelike genadegawe, d.w.s. die gelukkige oerstaat die beeld van God kan wees nie. Maar seer seker is die probleem van die skepping „naar die beeld van God" die probleem van die oorspronklike staat. 'n Sin soos „in den mensch, door God geschapen, was de wil goed, de gedagte juist, het „ik"-bewustzijn helder: d.i. in de figuurlijke Schriftuitdrukking: de mensch is geschapen naar Gods beeld, volgends Zijne gelijkenis", wys ons dat Daubanton modaliteit en kwaliteit ook nie uit mekaar kan hou nie; want soos hy die sin hier stel wys geskape „naar die beeld van God" nie op die wese van die mens nie, nie op die vorm van sy bestaan nie, maar op die hoedanigheid van sy bestaan, op die goedheid van die wil, die juistheid van die gedagte en die helderheid van die ek-bewussyn. Daubanton kon dus self die beeld van die oorspronklike gelukstoestand nie los hou nie.

Die beeld is deur die sonde alleen geskend, maar nie vernietig nie [1]. Dit sou natuurlik die vernietiging van die hele mens meegebring het, want die mens sonder die beeld van God is geen mens nie. Hy dra die beeld na die val egter nie ongerep nie. Ook in die verdoemenis moet die mens nog die beeld van God wees, soos Bernard van Clairvaux dit gesien het.

Van 'n herstelling van die beeld kan eintlik geen sprake wees nie, hoewel Daubanton hom in hierdie verband daar nie oor uitgespreek het nie. Daar is geen herskepping nie waaruit mens trug kan besluit naar die skepping. Dit is o.a. deur die gereformeerde simbole ten onregte gedaan, en daarom is daarin 'n kwalitatiewe verklaring van

---

[1]) Ibid. 239.

die beeld gegee. Ons kan ons in hierdie beskouing van die simbole met Daubanton verenig, alleen dat ons meen dat die gereformeerde simbole heel tereg 'n kwalitatiewe of pneumatiese verklaring van die skepping naar die beeld van God gee, waar Daubanton hulle dit kwalik dui.

In sy uiteensetting van die oerstaat wat Daubanton apart van die beeld behandel [1], kom, naar onse opvatting, meer dan een gedagte uit waarin hy nie veel van Scholten en die moderne teologie verskil nie. So kan hy b.v. die terme „volmaaktheid" en „heiligheid" nie van die oerstaat gebruik nie. Hierdie terme dui 'n toestand aan, wat hoogstens na 'n lange weg van wetenskaplike ontwikkeling bereik kan word. Die staat van die eerste mens was nie 'n staat van kinderlike onskuld nie, maar tog „'s menschen aanvang is niet in het pneumatische, maar in het normaal menschelijk-psychische. Bij regelmatige ontwikkeling moest dit laatste — wel te onderscheiden van het sarkische — zich tot het ontplooide pneumatische, dat het in kiem in zich bezat, verheffen" [2]. Hierdie volsinne kom veel ooreen met die optimistiese sedelike ontwikkeling van Scholten en die hele moderne teologie. Die begin of die oerstaat, die staat van regtheid, was goed, maar die volmaaktheid en die heiligheid kan alleen volg as die eindpunt van 'n a k t i e w e [2] ontwikkeling, terwyl die begin as „lydelik" [2] gesien moet word. In die oerstaat het die mens beskik „over het vermogen om zich in het goede te ontwikkelen". Maar hierdie moontlikheid wat wel in die staat van regtheid bestaan het, is deur die val verydel. Die beeld wat die psiegiese mens self is, is verstoor. Die gevolgtrekking is dat hierdie verstoring van die beeld, slegs verwyder moet word en dan kan die mens op sy ontwikkelingsweg voortgaan en die staat van heiligheid bereik. Die skolastiek van die middeleeue het in hierdieselfde lyn geredeneer; die instromende genade van God moet die psiegiese mens weer maak tot wat hy in die oerstaat was en dan kan hy hom weer verbly in die besit van die geregtigheid en heiligheid.

b. B a v i n c k.

Die volgende persoon is die amsterdamse hoogleeraar Herman Bavinck, wat naas Kuyper een van die belangrikste verteenwoordigers is van, wat sedert die twede helfte van die vorige eeu bekend is as die neo-calvinisme. Bavinck het hom in sy „Gereformeerde Dogmatiek" biesonder breedvoerig uitgespreek oor die beeld van God, die natuurlike openbaring en natuurlike godskennis; almaal probleme wat vir ons hier van onmiddellike betekenis is. Hoewel beide gereformeerd is, kan

---

[1]) Ibid. 10de jaargang. 265 vv.
[2]) Ibid. 272.

dit nie betwis word nie, dat daar nog al 'n aansienlike verskil bestaan tussen Daubanton en Bavinck. Bavinck het Calvyn veel nouer op die voet gevolg, wat die probleme van die beeld van God en die openbaring betref; terwyl hy tegelykertyd enkele noodsaaklike korreksies op Calvyn aangebring het; so b.v. dat die hele mens en nie net sy siel nie of veral sy siel, geskape is „naar die beeld van God"; en dat die Engele nie ook gesien moet word nie as geskape „naar die beeld van God". Bavinck het hom sterk versit teen enige ewolusie van die natuur van die mens in die oerstaat, anders dan Daubanton, maar tog sê hy weer dat die eerste mens nog nie die hoogste had nie en sig inderdaad wel moes ontwikkel [1]. As die oermens hom in „iets" moes ontwikkel, kan dit net so goed beweer word dat hy hom in alles moes ontwikkel. Dat die oermens nog nie volmaakte wetenskaplike kennis had nie wil ons Bavinck toegee, maar dan wil dit nog nie sê nie dat die menslike wese en natuur nog moes ontwikkel om volmaakter te word as wat hy was. Die heiligheid as resultaat te sien van 'n lange sedelike ontwikkeling, moet Bavinck egter beslis verwerp.

Bavinck gee 'n dubbele verklaring van die beeld van God, volgens die bekende gereformeerde onderskeiding van beeld in ruimere en beeld in engere sin, wat, soos Daubanton heel tereg getoon het, as twee aparte beelde opgevat moet word. Alleen die beeld in ruimere sin is verliesbaar en het betrekking op die mens naar liggaam en siel en al sy psiego-fiesiese vermoëns, hoewel die meeste nadruk op die psiegiese moet val. Die beeld in engere sin sien op die bonatuurlike of geestelike genadegawe, soos die geregtigheid, kennis en heiligheid, wat Bavinck egter nie as genadegawe wil sien nie, maar as inherente deel van die wese van die eerste mens. Dit was alles „natuurlike" eiendom van die mens en het sy biesondere wese uitgemaak. Beeld is dat, wat die mens in sigself was as goeie skepsel van God. Van die genadegawe van God aan die mens kan eers pas na die val sprake wees. Calvinisties is Bavinck op hierdie punt seker nie. Calvyn het hom maar terloops uitgelaat oor die bonatuurlike gawe en dit in aansluiting aan Augustinus, wat ook in die oerstaat alles as genade gesien het, genade aan die reeds geskape mens. Volgens Augustinus het die mens nie kragtens sy eie voortreflikheid in die godsalige staat verkeer nie, maar kragtens sy betrokkenheid op God; so kon hy staande bly. By hierdie gedagte het Calvyn met sy opvatting oor die bonatuurlike gawe aangesluit, maar dan so dat Muller en Scholten hom hier inkonsekwent en skolasties noem. Calvyn het wel aanleiding gegee tot die leer van die twee beelde, maar het dit self nie geleer nie en het uitdruklik verklaar dat hy op die siel en die natuurlike

[1]) Gereformeerde Dogmatiek, 1897. Deel II. 515.

gawe die nadruk wil lê. Bavinck maak die oergeregtigheid en die heiligheid natuurlike besit van die mens en „natuurlik" wil hy hier nie gebruik nie in dieselfde sin as by Luther[1] d.w.s. dat wat hoewel gawe van God, tog besit van die mens is en nie los en naas sy natuur staan nie; maar „natuurlik" is by Bavinck dat wat inherente deel is van die menslike wese en van sy „menssyn" onafskeidelik is. Of Bavinck hom vir hierdie opvatting van „natuurlik" in verband met die bonatuurlike of geestelike gawe op Calvyn kan beroep is vir ons 'n ope vraag. Die feit dat Calvijn die term „bonatuurlik" van Augustinus aanvaar, pleit daarteen. Dat die beeld „natuurlik" is kan Bavinck seker met reg sê van sy beeld in ruimere sin, maar hoe die mens dan die beeld in engere sin, wat ook dat is wat die mens tot mens maak, weer kan verloor en die mens dan nog mens bly, het Bavinck nie duidelik gemaak nie. Scholten het reeds op hierdie onmoontlike voorstelling by ouere gereformeerde teoloë gewys en Daubanton ook en daarom dat hulle net een beeld aangeneem het, wat hoewel verstoorbaar tog onverliesbaar is. As ons eers begin met Hemel en aarde te vermeng, dan vermenigvuldig die probleme sig en die resultaat wat daar vaak op volg is, dat die hemelse oor boord gewerp word en mens bly met die aardse alleen oor. Die oermens moet ons, volgens Bavinck, sien as wesenlik in 'n noue relasie met God. En hierdie relasie stel hy ons so voor, dat hier naar onse oordeel, inderdaad 'n verkapte wesenskontinuiteit van die mens met God geleer word. Van hierdie wesenskontinuiteit is die beeld 'n bewys, as ook van die biesondere plek wat die mens moet inneem as skakel tussen die natuurlike en geestelike wesens. Hy verbind Hemel en aarde, onsienlike en sienlike dinge.[2]

Die begrip beeld word hier, soos by al die gereformeerde teoloë van hierdie tyd, gebruik of misskien ook misbruik, in die stryd teen die naturalisme. Die mens moet soveel moontlik opgehemel word en losgemaak van die res van die skepsels. Die beeld se betekenis lê dan veral hierin, dat dit die verskil aandui tussen mens en dier. Daarom moet hy ook gesien word as van Gods geslag, hy is naar die wyse van God self gemaak, hy is die ektiepe van God, wat die argetiepe of voortiepe is[3]. Die mens is skaduwbeeld van God, d. w. s. 'n maaksel volgens God, wat die model is. Die mens is nie alleen mikrokosmos nie, maar ook mikroteos[4], 'n god in klein en had daarom in die oerstaat geen behoefte nie aan die bonatuurlike genade-gawe van God, dit sou immers nie by hom pas nie[5], volmaak soos wat hy was. Die mens is

[1]) Ibid. 530 en 532.
[2]) Ibid. 538.
[3]) Ibid. 510 en 535.
[4]) Ibid. 545.
[5]) Ibid. 523.

van Gods geslag en aan God gelyk; hy is van natuur regvaardig en heilig en onsterflik, 'n karaktertrek wat alleen die ewige Skepper van natuur eie is; hy is van natuur 'n sedelike persoon, van die aard om voor God te staan en met Hom gemeenskap te hou; sy half-goddelike natuur is selfs vooronderstelling van die menswording van God in Christus [1]. Die wesenlike skeiding tussen mens en dier word só groot gemaak dat daardeur die skeiding tussen God en mens byna verdwyn. Bavinck neem dit Luther meer dan eens erg kwalik dat hy so'n groot onderskeid gemaak het tussen mens en God. Dat die absoluut kwalitatiewe wesensonderskeid tussen mens en God as tussen skepsel en Skepper-Heer, die absolute voorwaarde is van 'n relasie, 'n godsdiensrelasie, soos wat die Skrif ons dit voorstel, tussen God en mens, het Bavinck en sy geesgenote nie gesien nie. Bavinck meen daarom [2] met Daubanton en Scholten dat die menslike wese by die gereformeerde teologie meer tot sy reg gekom het as by die lutherse. By die eerste het die mens 'n veel hoër betekenis in die oerstaat en ook daarna. Hy het helaas gelyk. Die gereformeerde teologie, en bepaaldelik die latere, het gemeen dat sy die stryd van die idealisme moes stry teen die naturalisme van die 19de eeu, maar nie gemerk nie, dat die stryd van die idealisme teen die naturalisme, niks meer was nie as 'n stryd van die hoëre naturalisme teen die laëre naturalisme en daarom geen stryd kan wees nie vir die christelike teologie. Die meganisme en ewolusionisme van die naturalisme is in die kern openbaring van ongeloof en ongeloof is nie gemoei nie met die eer van die mens maar met die eer van God, nie met die waarde en waardigheid van die mens nie maar met die Majesteit van God. In 'n hiernamaals kan alleen diegene glo wat in God glo en nie juis diegene nie, wat in die oneindige waarde van die van natuur onsterflike siel van die mens glo. Soos wat die vergoddeliking van die mensheid van Christus deur die ortodoksisme, die betekenis van sy Godheid in die skaduw gebring het; en soos die vergoddeliking van die bybelboek, die goddelikheid van Gods ewige Woord in die skaduw gestel het, só moet ook die vergoddeliking van die mens meebring, dat God en die verhouding van God tot die mens, in die skaduw kom te staan.

Die beeld van God het Bavinck heel tereg in noue verbinding met die openbaring van God gesien. Die menslike natuur is onder die skepsels die hoogste openbaring van God;" en dat is zij volstrekt niet naar hare pneumatische zijde alleen, maar evenzeer naar hare somatische zijde" [3]. „Het wezen van de mensch ligt daarin dat hij beeld Gods is. Onder alle schepselen is hij alleen beeld van God, de hoogste en de rijkste

[1]) Ibid. 542 en I. 268.
[2]) Ibid. 533.
[3]) Ibid. 544.

openbaring Gods"[1]. Oor die openbaring en die natuurlike godskennis het Bavinck hom heel breedvoerig uitgelaat, waar ons hier egter nie verder op kan ingaan nie. Met enkele opmerkings en aanwysings sal ons hier moet volstaan.

„Openbaring", so sê Bavinck[2], „is alle aktie, welke van God uitgaat, om den mensch te brengen en te houden in de eigenaardige relatie tot Hem, welke met de naam van religie aangeduid wordt". Hierdie omskrywing is vir ons aanneemlik insover daar gedink word aan die mededeling van godskennis, bekendmaking van sigself van die kant van God, soos wat Bavinck telkens nadruk op lê[3]. Maar onaanneemlik is dit, waar dit verder uit die betoog van Bavinck blyk dat hy die hele voorsienigheid en immanensie van God onder die openbaring insluit. Die voorsienigheid van God, die gemene grasie of algemene genade, het op sigself nog niks met openbaring te doen nie. Die erkenning daarvan is die gevolg van die openbaring.

Soos Calvyn, neem Bavinck tweërlei openbaring aan: die natuurlike openbaring, die openbaring in die natuur en veral in die menslike wese en vermoëns; en daarnaas die biesondere openbaring in die Skrif waarvan Christus die hoogtepunt is. Dit is in verband met die natuurlike openbaring en die se verhouding tot die openbaring in Christus, waar ons die voorstellings van Bavinck uiters bedenklik vind. Dis by ons wel die vraag welke van die twee by Bavinck die swaarste weeg. Die openbaring van God val volgens Bavinck, saam met al die werke van God in natuur en genade[4]; wat meebring dat alles openbaring is, wat God doen; en waar kan daar nie sprake wees nie van die alvoorsienigheidswerksaamheid van God? Die openbaring word dan só wyd in betekenis dat dit geen betekenis meer oorhou nie. Hoe al die werk van God met openbaring gelykgestel kan word is vir ons onbegryplik. Dan beteken openbaring iets helemaal anders dan dat God hom bekend stel en meedeel aan die mens. In die oerstaat is daar volgens Bavinck alleen natuurlike openbaring gewees, die bonatuurlike of die openbaring in genade

---

[1]) Ibid. 508.
[2]) Ibid. I. 217.
[3]) So o.a. in I. 210 en 175. Dit is miskien nodig om hier daarop te wys, dat Bavinck se bespreking van die openbaring biesonder moeilik en verwarrend is. Die subjek van die openbaring is nie altyd dieselfde nie. Soms is dit God, soms is dit die alwerksaamheid en die alvoorsienigheid van God. Die belanghebbende objek is ook nie altyd dieselfde nie. Soms is dit openbaring aan die mens, maar as die mens val en sy oog word verduister dan gaan die openbaring nog magtig voort en moet dit openbaring wees vir die een of ander wese, behalwe vir die mens. „Bonatuurlike openbaring" is soms die openbaring wat uit 'n bonatuurlike wereld kom en soms 'n openbaring wat op bonatuurlike wyse bemiddeld is." Algemene openbaring" is soms openbaring in die natuur en soms openbaring vir die ganse menslike geslag.
[4]) Ibid. 218.

is eers deur die val noodsaaklik geword. Maar daarmee het die natuurlike openbaring nie opgehou nie, want die skepping, die onderhouding en die regering is 'n nog magtig voortgaande openbaring van God [1], alleen die sondige mens kan dit nie bemerk nie [2]. Op die vraag vir wie dit dan nog 'n openbaring is, het Bavinck geen antwoord gegee nie. Om hierdie algemene of natuurlike openbaring te verstaan, was die biesondere nodig [3]. Die konklusie wat hier gemaak moet word is uiters bedenklik. Die natuurlike openbaring gaan nog magtig voort, alleen die sondige mens kan dit nie sien nie, daarom is die biesondere openbaring in Christus en in die Skrif nodig om die verduisterde oog in staat te stel om weer te sien. Daar is dus in werklikheid maar een openbaring; die biesondere openbaring is 'n hulpmiddel, 'n bril vir die verswakte oog om die eintlike openbaring te kan waarneem. Hier bestaan dus geen verskil met Scholten nie en Bavinck mag Scholten niks verwyt nie. Die gevaarlike calvinistiese beeld van die „bril" het Bavinck verder uitgewerk en die konsekwensies getrek, al was dit nie met opset nie soos by Scholten. Of Bavinck hierin egt calvinisties is, moet ons tog betwyfel, gelet op die bedoeling van Calvyn met die beeld van die „bril".

Die natuurlike godskennis en die natuurlike teologie het egter hulle rasionele selfstandigheid verloor. Maar Bavinck kan die sociane en Luther [3] nie gelyk gee nie, as hulle alle natuurlike godskennis verwerp en die rede in geloofssake magteloos vind. Nee, die natuurlike openbaring en godskennis bestaan nog, dis die grondslag en die voorbereiding [4] van die biesondere openbaring in Christus. Vir die beswaar van Nösgen, (Beweis des Glaubens, 1890, p. 416) dat, as die natuuropenbaring die skrif- of woordopenbaring nodig het om as openbaring geken te word, dit op sigself geen openbaring genoem kan word nie, het Bavinck geen oor voor nie [5]. Die algemene openbaring — wat by Bavinck soms gelyk is aan natuurlike openbaring, maar soms ook bonatuurlik kan wees — is egter onvoldoende [6] en kan hoogstens enige kennis van Gods bestaan en sommige eienskappe verskaf, maar geen kennis van Christus nie en is daarom ongenoegsaam [7]. Die algemene openbaring in die natuur het dus wel nog grote betekenis, volgens Bavinck. Waarom dit ons net 'n halwe godskennis kan gee en nie geheel nie, sê hy nie. Hy moet immers op die een of ander manier plek laat vir die biesondere woordopenbaring in Christus.

---

1) Ibid. 225.
2) Ibid. 221.
3) Ibid. 222.
4) Ibid. 243.
5) Ibid. 225.
6) Ibid. 234 en 241.
7) Ibid. 233.

Dat Bavinck met die sonde nie erns gemaak het nie, kan hom nie verwyt word nie, maar die vraag is ook al weer of hy die konsekwensies daarvan vir die mens en sy verhouding tot God altyd deurgevoel het. Die beeld in engere sin is verlore gegaan, nieteenstaande Bavinck dit tot die wese van die mens gereken het. Die oergeregtigheid en heiligheid as ook die ware kennis van God, dat, waarin die gereformeerde belydenisskrifte die geskapenheid „naar die beeld van God" sien [1], is verlore gegaan en die ander beeld, die beeld in ruimere sin is verswak. In Christus is die herstelling van die beeld moontlik. Die mens is geskape naar die beeld van die hele Godheid en nie naar die beeld van een Persoon nie, soos die sociane geleer het [2]. Maar dat Bavinck daarop kan verklaar: „Wij nu, naar het beeld van Christus herschapen, worden wederom Gode gelijk," is vir ons eenvoudig onbegryplik. As die herskepping naar die beeld van Christus is, waarom dan ook nie die skepping nie, terwijl Bavinck die preëksistensie van Christus tog ook aanvaar? Bavinck kan die sociane op hierdie punt werklik niks verwyt nie. Die onderstroom van die wesenskontinuiteit tussen God en mens kan ons hier die enigste verklaring gee. As die mens die beeld van God is en Christus is dit ook en as beeld gelykheid aan God moet beteken, dan is dit konsekwent dat die mens ook beeld van Christus is; die twee, is dan ook aan mekaar gelyk en saam gelyk aan God. Hoe Bavinck hom werklik die verhouding tussen mens en Christus, wat beide beeld van God is, voorgestel het is 'n duistere saak. Christus is die Logos, omdat God sig in en deur Hom openbaar, sowel in die skepping as in die herskepping [3]. Die Logos was God en kan God daarom aan ons volkome openbaar, Hij is die absolute openbaring van God; maar Hy is ook beeld van God [4]. Die mens kan slegs by *analogie*, die beeld van God genoem word, terwijl Christus beeld van God is in absolute sin. Hierdie terminologie is duister en hier is alleen graadverskil moontlik. Christus is dan net soos die mens beeld van God en openbaring van God, alleen suiwerder, volmaakter, volmaak in volstrekte sin. Die enigste verskil is, dat dat, wat die mens in relatiewe sin is, Christus in absolute sin is. So lees ons ook werklik: „Gelijk de Zoon, zoo is de mensch als zoodanig, geheel en al beeld van God. Hij draagt maar niet, maar is het beeld Gods (en zoo ook de mensch). Echter natuurlijk met dit verschil, dat wat de Zoon in absolute zin

[1]) Mens kan natuurlik die belydenisskrifte ook so verklaar dat dit op 'n antropologiese verklaring van die beeld van God neer kom. So het Kuyper gedaan en Bavinck waarskynlik ook. Daubanton sien dit anders, nieteenstaande hy hom met die belydenisskrifte nie kan verenig nie.
[2]) Ibid. II. 535.
[3]) Ibid. II. 242.
[4]) Ibid. 244.

is, de mensch is in relatieve zin".[1] Hierdie volsinne spreek vir hulle self. Hier is òf loëning van die Godheid van Christus, wat alleen naar sy Godheid beeld van God is; en dan is daar alleen sprake van die Christus „naar die vlees", wat wel met die mens te vergelyke is, òf hier is vergoddeliking van die mens, wat ook beeld en openbaring van God is, soos wat die heidens-idealistiese filosofie altyd nog verdedig het.

c. Kuyper.

Om na Bavinck in alle biesonderhede by A. Kuyper, snr. stil te staan, sal ons in onnodige herhalings bring. Kuyper laat hom nog minder versigtig uit dan Bavinck oor die staat van die eerste mens in die Paradys en sy verhouding tot God. Ook vir hom is die probleem van die beeld in die eerste plek, nie die probleem van die verhouding van die mens tot God nie, maar 'n suiwer antropologiese probleem. Ook hy stry hier die stryd van die idealistiese filosofie teen die naturalisme. Dis 'n nobele stryd maar dis geen stryd nie vir die christelike teologie. Die beeld van God wat die mens self is, moet dan ook hier dien net soos in die moderne teologie, om die biesondere plek van die mens onder die skepsels aan te wys, om die hoogheid [2] en die vernaamheid van sy wese te bepaal. Maar ook hier word hierdie biesondere betekenis van die mens afgelei, nie uit 'n onbegryplike wonder van Gods genade nie, maar uit die geskape wese van die mens self. Met onbedwingbare hartstog, as-het-ware gaan Kuyper dan ook in teen Kohlbrügge, Böhl [3] en andere, wat naar iets op die betekenis van die mens naar sy wese wil afding. „Hier is uit de hand van den Eeuwige een schepsel voortgekomen, dat niet buiten zijn eigen goddelijk leven staat, maar op zijn manier en in zijne mate deel daaraan heeft. Niet een ander soort heilig leven naast en tegenover en onder het heilige leven Gods, maar een menschelijk leven, dat uit Gods eigen heilig leven geleefd wordt. Een vonk uit de lichtzee van zijn goddelijke deugden. Een natrilling in dat kleine, nietige stofje aan de weegschaal, van wat er trilt in het eigen hart van God". So beskryf Kuyper in „E Voto Dordracheno" [4], die ontstaan en die bestaan van die oermens. So kon Plato selfs ons die wesenskontinuiteit van die mens met God nie uitgebeeld het nie.

As ons hierdie volsinne van Kuyper ontleed, dan kom die bedenklikheid daarvan nog meer uit. Die menslike lewe het b.v. deel aan die goddelike lewe en staan daar nie buite nie. Die lewe van die oermens was

[1]) Ibid. 511.
[2]) „E Voto Dordracheno", Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus 1892. Deel I. 39.
[3]) De Vleeschwording des Woords, 1887, p. XLIV vv.
[4]) E. Voto. 40.

nie 'n ander soort heilige lewe nie, wat staan teenoor die van God; maar dis 'n menslike lewe wat geleef wordt uit die heilige lewe van God self. Die menslike lewe verskil van die van God nie in soort nie, nie kwalitatief nie, maar is deel daarvan en verskil hoogstens in kwantiteit. Hier is die oermens inderdaad 'n mikroteos, 'n God in klein. Hier is nie alleen gelykheid verkondig nie, soos wat Calvyn in 'n ongelukkige oomblik ook gedoen het, maar werklike identiteit. Of Kuyper dit so in alle konsekwensies bedoel het, weet ons nie, maar so het hy hom in hierdie verband uitgespreek. Die mens is hier in die volste sin van die woord mikroteos. Nog duideliker kom dit uit wanneer ons daaraan dink, dat in die Skrif lewe gelyk staan aan siel of gees. Die gees van die mens word dus volgens Kuyper, deel van die Gees van God [1] en sy siel deel van die siel van God. Sy gees verskil van die Gees van God nie in soort nie, maar is daar deel van. Hoe iemand die wesenskontinuiteit van die mens met God duideliker kan verdedig, weet ons nie. Sulk 'n oermens as wat Kuyper ons beskryf, kan geen skepsel wees nie en tot sonde kan hy ook nie verval nie, so min as wat God tot sonde kan verval. Die lewe van God is, soos sy Gees, skeppend en die menslike lewe is, soos sy gees of siel, skepsel, waarvan die lewe en die Gees van God gans verskil; die twee is onvergelykbaar met mekaar. Maar dit mag Kuyper in sy idealistiese stryd nie aanvaar nie. Hy kan die mens tot die natuur nie reken nie, want dan word „Hemel en aarde vermeng", soos Calvyn dit genoem het.

Die beeld van God moet dus antropologies verklaar word. Die beeld is immers slegs 'n aanwysing van wat die mens naar sy wese is, 'n bewys van sy goddelik-adellike afkoms, waarin en waardeur hy gans anders is as die andere skepsels. Hoe sulk 'n wese tog nog uit sy verhewe staat kon verval, is nie te begryp nie en tog het Kuyper dit aanvaar.

Die mens d r a nie alleen die beeld nie, maar hij i s die beeld van God. Beeld beteken — as skaduwbeeld — dat wat gelyk is aan dat waarvan dit 'n beeld is. In Gens. 5 : 3 beteken beeld dat Set daar net so uitgesien het as Adam en in hierdie sin moet beeld in Gens. 1 ook verstaan word. Afgesien van die betwistbare eksegese, sou ons Kuyper wil vra, in welke sin die mens dan op God gelyk? Dat hier die oermens wat die beeld van God is, behoefte had aan Gods genade, ja, alleen deur Gods genade bestaan en kon bestaan het, moet Kuyper uitdruklik verwerp.

Daar is 'n groot verskil tussen die geregtigheid en heiligheid wat Adam had en die wat die vernuwde mens in Christus mag ontvang.

[1]) Vgl. K. Barth: Zur Lehre vom Heiligen Geist, 1930. p. 41. „Augustin hat gewuszt, was spätere idealistische Theologen nicht mehr recht wuszten dasz Gottes Leben darum, weil er in der Bibel auch Geist, heiliger Geist genannt wird, nicht identisch ist mit dem, was wir als unser eigenes geschaffenes Geistes- oder Seelenleben kennen".

Wat Adam had was van sy eie, sy eie natuurlike besit en die ander is van God in Christus. Uit die toestand van die godskind mag nie besluit word nie naar die oerstaat van Adam. Die geregtigheid van Adam was nie geskenk en gawe van God nie, maar het uit sy wese voortgevloei.

Haas ongelooflik is dit wat ons in „De Vleeschwording des Woords" lees in die polemiek teen Böhl, dat nie Christus nie, maar die „mens Christus Jesus" die volmaakte draer van die beeld van die onsienlike God was. So wil Kuyper Kol. 1 : 15 verklaar, maar van II Kor. 4 : 4 en Hebr. 1 : 3, waar daar net soos in Kol. 1 : 15 sprake is van die Christus „in die vlees" en nie die mens Jesus nie, sê hy ons niks. Die mens Jesus, die Christus' „naar die vlees" is ook geskape naar die beeld van God, anders was Hy nie waarlik mens gewees nie, maar nie so die Christus die Soon van God nie, nie so nie die Woord wat vlees geword het.

d. James Orr.

Wat reeds hierbo terloops opgemerk is, n.l. dat die latere gereformeerde teoloë die idealistiese stryd stry teen die naturalisme en daarom gebruik maak van en sigself stel in die plek van die idealistiese filosofie, wat staan en val met 'n optimisties-idealistiese antropologie, is nog veel meer waar van die glasgowse professor James Orr. Sy aanvalspunt is die naturalistiese monisme van Haeckle. In hierdie stryd is dit Orr veral te doen om die hoë afkoms en betekenis van die mens te verdedig. Dis in die eerste plek nie 'n verset teen die ewolusieleer nie, waar die mens met die res van die lewende skepsels uit een oersel sou ontwikkel het; maar 'n verset teen die beskouing dat die mens as geskape wese organies [1] sou wees aan die natuur en die natuur organies aan die mens; dat die mens dus gelyk is aan die andere skepsels, behalve dat hy alleen die kroon van die skepping is. Die hele betoog van Orr kom hierop neer, dat die mens kwalitatief van die ander organiese wesens verskil; God het hom wel geskape, maar gans anders as die dier. Die twee is immers onvergelykbaar [2]. Die skepping van die mens is 'n „bonatuurlike" daad [3], wat van die res van die skepping nie gesê word nie. Deur sy liggaam is die mens deel van hierdie organiese wereld, maar naar sy gees is hy verwant aan God [4]. Die gees is dieselfde as die siel en die het God die mens eiehandig ingeblaas [5], nadat hy die liggaam uit stof gemaak had. En in ooreenkoms met die gees van die 19de eeuse teologie

[1]) Dis 'n term, wat o.a. gebruik is deur Pringle Pattison (The Idea of God 1920 p. 110 vv.) waarmee hy weier om die mens as kwalitatief anders te sien as die res van die skepsels.

[2]) James Orr: Gods Image in Man, 1905, p. 60.

[3]) Ibid. 81.

[4]) Ibid. 46.

[5]) Ibid. 49.

word in hierdie reeks van ontboesemings oor die hoogwaardigheid van die menslike wese, dan ook gespreek oor die beeld van God. Die skepping „naar Gods beeld" moet dan as bewys dien om die oneindige verskil aan te dui tussen mens en dier, wat sy wese betref. En dan, natuurlik, kan die beeld nie anders as antropologies verklaar word niet; die beeld is en moet wesenlik wees vir die mens. Dit is die bewys dat die mens 'n half-goddelike en 'n half-dierlike wese is, ja selfs 'n soort inkarnasie van God of sy Gees. Die mens is as sodanig die „masterpiece", die hoogste kunswerk van God.

Orr versit hom teen die naturalistiese en filosofiese ewolusieleer, hoewel hy hom van die laaste nie geheel los kon maak nie. Die mens is geskape in relasie met God, wat met geen dier die geval is nie. Maar aangesien Orr die mens sien as behorende tot die „bonatuurlike" en „geestelike" orde [1], kan ons hierdie relasie by hom nie anders sien nie as 'n wesensrelasie, wat ooreenkom met Orr se voorstelling van die skepping van die mens. „'n Wese wat gemaak is vir die onsterflikheid, daarvoor bestemd is, die moontlikheid daarvoor in hom self het kragtens die skepping, staan op 'n vlak so hoog bokant die diereryk, as wat die Hemel is bokant die aarde" [2]. As Orr dus 'n skeidingslyn moet trek en die drie groothede natuur, mens en God in twee groepe moet verdeel, sal hy dit met die idealistiese filosofie van al die eeue, moet trek tussen die natuur aan die een kant en mens en God aan die ander kant. Die mens staan liggaamlik en geestelik [3] los van die andere skepsels, want aan die gees is dit te danke, dat ook die liggaam iets anders word as wat in die diereryk te vind is. Dit is 'n konsekwensie wat Orr moet trek, omdat hy die gees of siel reeds as „bonatuurlik" erken het en die onlosmaaklike saamhorigheid tussen liggaam en siel wil behou.

Die oerstaat wil Orr dus as historiese werklikheid handhaaf. Die mens wil hy daar sien as goed, maar tog nie as volmaak nie. Hy moes noodsaaklik nog ontwikkel. Orr het ook Hemel en aarde vermeng, — dit is immers die natuur van die mens, daar ontmoet die twee mekaar — en vandààr die verwarring. Ontwikkeling van 'n sekere aard is daar seker gewees, wat die kennis betref, maar omdat Orr alles as een sien, sluit dit in, moes dit insluit ook die sedelik-geestelike ontwikkeling, wat in werklikheid ook 'n ontwikkeling van die beeld moes meebring. Die verhouding van die mens teenoor die tydelike dinge van hierdie wereld kan nie strafloos vereenselwig word nie met sy verhouding teenoor God; juis omdat ons nie al twee die verhoudings uit die wese van die mens kan

[1]) Ibid. 41.
[2]) Ibid. 192.
[3]) Ibid. 153.

aflei nie, maar die laaste moet sien as deur God daar gelê, ook in die oorspronklike staat.

Die beeld moet dus volgens Orr in die eerste plek gesoek word in die „bonatuurlike" wese van die mens en in die twede plek in dat wat onderskeid maak tussen hom en die res van die skepsels van God; dit is in sy psiegies-sedelike natuur en in sy bekwaamheid om met God in relasie te staan. Die beeld bepaal dus nie soseer die verhouding van die mens teenoor God nie as die verhouding teenoor die andere skepsels. Die redelikheid is die vernaamste karaktertrek van die beeld en daarmee verbonde is die sedelikheid en godsdienstigheid. Al wat vir die ewolusie onverklaarbaar is, behoor tot die beeld van God in die mens, want die redelikheid is aan die ander organiese wesens net so vreemd as die sedelikheid en godsdienstigheid. Die bonatuurlike word dus vir Orr, nie dat wat die mens van God ontvang het nie, maar dat wat hy met God gemeen het. Bonatuurlik is dus nie dat wat bo sy eie natuur gaan nie, maar wat bo die natuur van die andere skepsels uitgaan.

Op die sonde word deur Orr ernstig nadruk gelê. Dit is die vernietiging van die sedelike relasie tussen God en mens, dit is opstand en verset teen God. Die sonde is die bederf van die mens se natuurlike vermoëns, nie alleen by Adam nie, maar sy hele nageslag. Die inkarnasie sou weer 'n herstelling van die menslike natuur meebring. Die mens wat naar sy wese verwant is aan God (in the essence of his nature, akin to God) is die vooronderstelling van hierdie vleeswording van God. Die vleeswording word feitlik 'n herinkarnasie van God of sy Gees, 'n betere inkarnasie, wat die vorige moet herstel en so 'n herskepping tot stand moet bring. „It is at least certain that it is the fact, that humanity is created in the image of God, which made such an event as the incarnation possible. That God should enter into closer and ever closer relations with this humanity. He has made — should increasingly identify Himself with it — should make it the organ of this perfect revelation of Himself — is no more than might have been anticipated" [1]. Dat hier alleen sprake kan wees van die mens Jesus, die primus inter pares, die Christus „naar die vlees" is duidelik.

§ 22. Neo-Reformatoriese Teologie.

Nieteenstaande die invloed van rasionalisme, idealisme en romantiek in die 18de en 19de eeue was daar altyd nog 'n drang merkbaar om nie alleen te bly arbeid nie in die rigting wat die reformatore aangewys het, maar ook om tot die uitgangspunt van die reformasie weer trug te keer. Geloën kan dit nie word nie, dat die ortodoksie, gerefor-

---

[1]) Ibid. 270.

meerd sowel as luthers, sig altyd beywer het om die egt protestantse gees te bewaar, maar net so ook nie, dat die ortodoksie, wat so maklik tot ortodoksisme kan verval en verval het, 'n protestantse skolastiek ontwikkel het, wat die oorsaak geword het, dat daar allerlei teologiese rigtings ontstaan het, wat sig liewer aan die moderne wetenskap en die vrydinkende en magtig menslike rede wou oriënteer, dan aan die ortodokse leer; rigtings wat met die verwerping van die ortodoksisme ook al die skatte van reformatoriese oorsprong oorboord gewerp het. Dit was die geval met die modernisme van allerlei kleur van die laaste twee eeue, wat in onse tyd, so te sê, die hele protestantse erf in beslag geneem het. Van die gereformeerde teologie moet in hierdie verband waarderend gespreek word, insover van hierdie kant altyd verset teen die moderne stroom gebied is; helaas nie altyd en in elke opsig met sukses nie. So was dit veral wat betref die leer van die mens, vir die eenvoudige rede, dat die uitgangspunt nie reg was nie en die fundament by Calvyn met platoniese hulp gelê is, soos ons reeds aangetoon het. Die gevolg was die lewensbeskouings waarteen ons hier bo beswaar moes maak, omdat dit, naar onse opvatting, in stryd is met die Skrif en die werklike bedoeling van die reformasie as geheel, Calvyn nie uitgesluit nie; en omdat dit in beginsel van dieselfde gees deurdring was as die idealisme, antiek sowel as modern, al is die idealisme hier nie op dieselfde wyse as in die modernisme uitgewerk nie.

Waar die modernisme 'n kompromie tussen natuuropenbaring en woordopenbaring van God verwerp het en die laaste tot die eerste herlei het, daar het die gereformeerde teologie die kompromie tussen die twee gehandhaaf van uit die middeleeuse skolastiek, en dit nie sonder groot gevaar vir die woordopenbaring nie. Dit sal dus te verstaan wees dat daar hoe langer hoe sterker sou word, 'n drang om trug te keer tot die reformatoriese uitgangspunt, waarby die kompromie in beginsel ook verwerp is, maar dan om die woordopenbaring van God as die enigste godsopenbaring en bron van godskennis te sien. Dat daar altyd stemme vir sulk 'n trugkeer opgegaan het in die laaste twee eeue van lutherse sowel as gereformeerde kant, is nie te ontken nie. Ons sal ons hier egter alleen bepaal by 'n beweging wat by Kohlbrügge die nederlandse gereformeerde teoloog sy oorsprong had, deur enkele aanhangers voortgesit is en ook van betekenis was vir die teenwoordige dialektiese teologie. Ons sal ons verder bepaal by enkele verteenwoordigers van die dialektiese teologie self, wat vir 'n groot deel uit andere bronne gebore is as die teologie van Kohlbrügge, maar dan tog in hoofsaak dieselfde beskouings voorstaan. Die term neo- of nuwreformasie wil hier nie beteken nie, dat die reformatore hier herleef, maar alleen dat gesoek word naar 'n oplossing van die antropologiese

probleme in dieselfde lyn, as wat die reformatore gesoek het. Dis 'n ongewenste vraag om hier te vra naar die gereformeerdheid of luthersheid van 'n teoloog. Gewoonlik loop hier twee of meer lyne deurmekaar en word uit Luther net so geput as uit Calvyn. Die reformasie word hier as geheel gesien, waar die een hervormer deur die ander gekorrigeer en versterk word. Onder die eerste groep, die van Kohlbrügge sal ons nog die name noem van Wichelhaus en Böhl wat geestelik nou met Kohlbrügge verwant is. By die twede groep, die van die dialektiese teologie sal ons moet volstaan met Barth en Brunner.

1. Die Groep van Kohlbrügge.

a. Kohlbrügge.

Daar is teologie — ortodoks of onortodoks — wat geleerd en skerpsinnig is, maar die hart koud laat; daar is teologie wat al die lewensvrae opgelos het, dit alles swart op wit gestel het en daar is geen moeilikhede meer nie, wat meebring dat mens doodgerus kan wees; maar daar is ook teologie wat gedurig vrae stel, onrus wek en die werklike lewensnood aanwys. So was dit by Luther, so by die hervormers in die algemeen en so moet dit wees by elke teologie wat trug wil gryp naar die geestelike diepte van die reformasie. So was dit by Kohlbrügge, so moet ons hierdie prediker van Gods Woord verstaan om hom te kan waardeer. Dis die onrustige onrus wat die mens aanpak, eksistensieëel, soos wat hy staan in sy lewensnood voor God, wat hom bewaar van alle selftevredenheid en selfgenoegsaamheid, daarvan bewaar om in hierdie lewe reeds as 'n roof in beslag te wil neem, wat eers hiernamaals as 'n genadegawe uit die hand van God, die regvaardige Regter aanvaar mag word, bewaar daarvan dat hy sal verval in verstandelike sekerheid, waar vir die hoop in Jesus Christus geen plek meer is nie. 'n Teologie wat hierdie laaste in die hand werk mis sy roeping en doel.

Die beskuldiging van subjektiwisme teen Kohlbrügge is sonder grond [1]. Dit geld so min as teen Luther. Kohlbrügge gaan by alles uit van die objektief gegewe Woord van God. Hy is in die eerste plek skrifteoloog en om hierdie rede wil ons hom reformatories noem. Hy is wel langs die weg van die ervaring, — net soos Luther — gekom tot die kennis van die waarheid, maar die waarheid het hy gevind in Gods Woord en daar alleen. Volgens Noordmans [2], was vir Kohlbrügge die leer van die natuur, heidens en die van die genade bybels; daarom is

[1]) Vergelyk in hierdie verband die verdediging van Kohlbrügge deur J. C. S. Locher — „Toelichting en Verweer". 1908, p. 6.

[2]) O. Noordmans: Geestelike Perspectieven 1930, p. 19.

in die christelike dogmatiek geen bemiddeling of selfs oorgang te soek nie, tussen natuur en genade. Hierop afgaande kan Kohlbrügge geen plek gelaat het nie vir 'n natuurlike openbaring, natuurlike godskennis of natuurlike teologie.

Oor die beeld van God het Kohlbrügge hom vaak uitgelaat en op so'n wyse dat dit òf ergernis verwek het òf hartelike toejuiging meegebring het. Wat het Kohlbrügge dan geleer oor die beeld? dis nie so maklik om op hierdie vraag antwoord te gee nie en gevolglik is Kohlbrügge hier, al op allerlei maniere verklaar. Die volgende aanhalings uit 'n brief aan 'n sekere Drost is enigsins oriënterend: „God schiep den mensch in Zijnen beelde. Daar God geest is, is zijn beeld: de afstraling Gods, de uiting van zijn wezen, zijne heerlijkheid. Uit die heerlijkheid, uit dat beeld is de mens uit, hij is dus de plaats uit, waarin God hem schiep, alzoo totaal goddeloos, zoodat er geene vezel van verbintenis meer is van hem aan God." Maar om dit alles weer herstel te sien meen die sondige mens „zich met de wet te perfectioneeren, om de oorspronkelijke gelijkenis het naast by te komen, en het beeld zoekt hij in zich hersteld te krijgen, in plaats dat hij erkenne, dat het beeld Gods nooit in hem, maar hij in den beelde Gods geschapen is geweest, en dat hij weder in dat beeld in moet" [1].

In die eerste plek blyk hieruit dat die mens nie Gods beeld is nie, maar hy in die beeld is. Die voorsetsel בְּ in Gens. 1 : 26, 27, vertaal Kohlbrügge dus met in, soos meer dan een eksegeet dit gedoen het. So word geskape „in die beeld", geskape in die heerlikheid in die godsalige toestand waar die mens staan in 'n noue relasie met God. Dis 'n moeilike vraag of Kohlbrügge die bekende gereformeerde onderskeiding van beeld in ruimere sin en beeld in engere sin gehandhaaf het. Locher gaan van die vooronderstelling uit dat dit wel die geval is [2]. So lees ons ook in Kohlbrügge se uitleg van Gens. 1 : 27 [3]: „God het die mens as sulk 'n wese geskape, met andere woorde: Hy het die mens inwendig so georganiseer, dat hy geheel en al ontvanklik was vir, en in hom opgeneem het, ook van hom laat uitstraal het en wel tot God en tot sy medeskepsels, die gehele volheid van die Godheid, insover God homself aan die skepsel kon meedeel en die skepsel Hom kon bevat", en verder „hy (die mens) was georganiseer om God te verstaan, insover 'n mens in sy gelukstaat, wat hy van God en in God het, God kan verstaan; "en nog verder: „Wat daar van die beeld van God nog oorgebly is na die sonde, sit in

[1]) Sien J. van Lonkhuyzen: Hermann Friedrich Kohlbrügge, Academisch Proefschrift. 1905 bylage B. p. 19.
[2]) Toelichting en Verweer. 32.
[3]) Schriftauslegungen heft I, (uitgave van 1904) p. 12.

die menslike verstand en is genoegsaam om die mens te verdoem." Hier lyk dit inderdaad daarop of Kohlbrügge die menslike wese ook in die beeld betrek. Maar as ons let op sy woorde aan Drost, dan is dit juis dit waar hy teen ingaan. Dis vir hom juis tiepies van die sondaar dat hy beeld van God wil wees in plaas van in die beeld te wees. Dit is trouens ook die hele rigting van die teologie van Kohlbrügge. Ons noem uit dieselfde verklaring van Gens. 1 : 27 nog die volgende konklusies uit uitdrukkings van Koglbrügge: die beeld is die geluksaligheid Gods; die lewende geestelike band van liefde en sy geluksaligheid; deur die gees word die mens weer in die beeld ingesit; ook Christus as die twede Adam is in die beeld; Christus het iets van die beeld en deel dit mee; die beeld van God straal in die gemeente van Christus heerliker uit as in Adam; die siel word vervul van Gods beeld; die beeld spieël sig in die wedergebore mens af. Verder nog uit die brief aan 'n vriend [1]: Beeld is die heerlikheid van God, die uitstraling, uitgang, uitgieting van sy geestelike volmaaktheid; daarin bevind ons ons, net soos dit sig in ons bevind as die Gees van Christus en nie anders nie; in die begin (voor die val) was die beeld dieselfde as die „heerlikheid"; die mens in „die heerlikheid Gods", in die „geluksaligheid Gods" vertoon gelykheid aan God.

Hieruit is dit duidelik dat die beeld die salige gelukstoestand is van die mens in die oerstaat, met alles wat dit as genadegawe van God omvat het. Die mens met sy psiegiese vermoëns is geen deel van die beeld nie, hoogstens noodsaaklike vooronderstelling. Maar duidelik is ook, dat geen persoon die beeld is nie, ook nie Christus nie, maar alleen die geluksaligheid van God, wat by die skepping die mens ingeskape was, met die sonde verlore gegaan is en deur die vernuwing in en deur Christus weer herstel word. Böhl knoop dus nou by Kohlbrügge aan as hy spreek van 'n „sfeer" waarin die relasie met God moontlik is. Uitgesluit is egter nie, dat deur die godsalige toestand daar 'n sekere gelykheid aan God is en selfs aan Christus. Ons kan egter die uitlatings van Kohlbrügge nie duidelik noem nie. Hy het gevoel wat dit moet wees, maar kon dit nie uitspreek nie, en die grote hindernis is die feit dat hy beeld as „skaduwbeeld" sien en nie as inkarnasie, plaasvervanger van God nie. Kohlbrügge het beeld met openbaring nie verbind nie, anders moes hy Christus, die beeld van God genoem het. Dat hy dit sou gedaan het is 'n vergissing, wat by van Lonkhuyzen ontstaan is. Dit het op sy weg gelê om Gods Woord Gods beeld te noem, maar dis sy fout dat hy dit nie gedaan het nie. Van Lonkhuyzen het dus reg, as hy (tot sy teleurstelling) vind dat Kohlbrügge die wese van die

[1]) Ibid. p. 17 vv.

mens nie insluit nie in die beeld en so ook wanneer hy meen dat Kohlbrügge hom meer aan Luther dan aan Calvyn georiënteer het [1]. Kohlbrügge gee hier dus geen antropologiese en ook geen dubbele verklaring van die beeld nie, maar wel 'n pneumatiese verklaring.

Van betekenis is verder wat van Lonkhuyzen en Locher beide bevestig, dat vir Kohlbrügge die bly in die beeld van God saamval met die bly in die Woord van God. In die brief aan Drost, heet die beeld „afstraling Gods", „uiting van sy wese", „sy heerlikheid". In 'n preekbundel oor die eerste hoofstuk van Johannes (Im Anfang war das Wort) lê Kohlbrügge biesondere nadruk daarop, dat die Woord, wat Christus is, die relasie gelê het tussen God en mens, omdat die mens die stem van God nie kan hoor nie weëns die sonde. Die Woord wat self God is, het die brug van God tot mens gespan. Dis dus wel die vraag waarom Kohlbrügge die Woord van God nie die beeld van God genoem het nie. Die terme „afstraling Gods" en „uiting van sy wese" kom veel ooreen met wat in Heb. 1 : 3 van Christus geleer word. Ons kan egter nie sê nie, dat Kohlbrügge 'n teologiese verklaring van beeld gegee het, hoewel dit op sy weg gelê het om dit te doen net soos by Luther en Zwingli ook die geval was. Ons enigste verklaring hiervan is, dat hy dit nie kon doen nie, omdat hy beeld as „skaduwbeeld" opgevat het, net soos Luther en Zwingli en al die ander; en die Woord is geen skaduwbeeld van God nie en nog minder die vleesgeworde Woord.

b. Wichelhaus.

Johannes Wichelhaus, vriend van Kohlbrügge, en op 39-jarige leeftyd as professor in Halle gestorwe, moet in noue relasie met Kohlbrügge verstaan word. Hy spreek hom egter duideliker uit as Kohlbrügge. Wat by hom skerp op die voorgrond kom, is dat die skepping „naar Gods beeld" ons niks leer nie van die mens en sy psiegiese vermoëns, maar aandui die relasie waarin die eerste mens tot God gestaan het en die gelowige weer tot hom mag staan. Hier die gedagte kom duidelik uit, veral in sy „Lehre der Heilige Schrift" [2].

Gens. 1 : 26 sit hy als volg vry oor: Ons wil 'n mens maak uit die aarde in die afskaduwing van onse goddelike heerlikheid en volgens 'n sodanige beeld en karakter dat daaruit die gelykheid aan ons self sal blyk" [3]). Hy sal dus ook soos Kohlbrügge vertaal „i n Gods beeld". Die beeld sien alleen op die godsalige toestand van die mens, nie op

[1]) Wat Locher (p. 31) meen dat Calvyn op die bonatuurlike gawe die meeste nadruk gelê het bij die verklaring van die beeld is nie korrek nie, hy het dit maar noodgedwonge toegegee.

[2]) „Lehre der Heilige Schrift" 1892, uitgegee deur A. Zahn, p. 358 vv.

[3]) „Mitteilungen aus den Vorlesungen über das Alte Testament" uitgegee deur A. Zahn, 1891, Genesis p. 31.

sy wese of psiegiese vermoëns nie, dit wys op die kennis van God, geregtigheid en heiligheid, wat gawe van God is aan die mens en waarmee hy 'n sekere ooreenkoms met God vertoon. Dat Calvyn sowel as Luther dit so sou bedoel het [1] is 'n vergissing. Die beeld is hier ook skaduwbeeld. „Die mens moes 'n afskaduwing wees van Gods heerlikheid" [2], maar dan is dit eintlik die geregtigheid, heiligheid ens., wat die skaduw is en in die sin kan Christus ook beeld van God wees want Hy kan ook die geregtigheid en heiligheid weerspieël. Dit is egter nie volgens die Skrif nie. Christus is naar sy wese beeld van God. As ons dit moet verwerp dat die mens naar sy wese Gods beeld is, dan mag ons dit nie van Christus ook verwerp nie. Ons voel hier dat 'n pneumatiese verklaring ook nie opgaan nie. Alleen Hy wat wesensgelyk is aan God, kan sy beeld wees; dus of Christus alleen of Christus en die mens beide.

Wichelhaus wys met reg daarop [2] dat die verhouding van die mens as skepsel tot sy Skepper, wat die uitdrukking: „naar sy beeld geskape" beteken, alleen van Gods kant gelê kan word, ook in die oerstaat, net so seker as wat hy alleen deur God in aansyn geroep kan word. 'n Verklaring van beeld, as siende op die mens se wese en vermoëns, waardeur hy so groot en so waardig is, dat hy uit sy eie in staat is om met God in relasie te tree, is onskriftuurlik. Deur Gods genade, was die hele lewe van die mens naar God gekeer. In Gods gemeenskap had hy alles, ook die onsterflikheid, wat gawe was en nie natuurlike of wesenlike hoedanigheid nie. Die mens was goed en volmaak in sedelik-geestelike sin geskape en moes nie nog daarheen ontwikkel nie, soos die pelagianisme in Rome en die modernisme leer. Die oermens had die Woord van God en daarin moes hy bly en daarmee sy verhouding tot God bewaar.

Die Woord van God kon hy verlaat en so ongehoorsaam word teen God. Hierdie Woord, wat ook gebod was, is verbreek. Deur die sonde is die mens nie langer „in die beeld van God" nie; nie alleen Adam nie, maar sy hele nageslag. In en deur Christus word die mens vernuw en so in die beeld, d.i. in die godsalige relasie met God herstel. En tog het ook Wichelhaus die Woord nie als die beeld wou sien nie. Ook hy het openbaring nie met beeld verbind nie. Dis onmoontlik dat die mens eers goed moet word voor hy weer in relasie met God kan staan, wat die geval moet wees, as die beeld verklaar word van die menslike wese. Die relasie moet eers herstel word en dan word die mens weer goed van dag tot dag.

[1]) Ibid. 30.
[2]) Lehre der Heilige Schrift. 358.

c. Eduard Böhl.

In noue relasie met die teologie van Kohlbrügge staan sy skoonseun Ed. Böhl vir jare lank professor in die gereformeerde teologie in Wenen. Nog beter dan Wichelhaus het hy die beskouings van Kohlbrügge sistematies uitgewerk in sy „Dogmatik". Dit wil nie sê nie, dat hy in alles ooreenstem met Kohlbrügge of dat Kohlbrügge hom alles na sou gesê het, maar die verskille soos wat Kuyper dit wil voorstel in sy „Vleeschwording des Woords" is ligtelik oordryf.

Die groot beswaar van Böhl teen die moderne teologie is dat die wese van die mens verkeerd voorgestel word [1]. Die oorsaak hiervan is tweërlei: onnoukeurige eksegese, dus die feit dat mens nie erns maak nie met Gods Woord en in die twede plek, dat mens sig laat oriënteer deur filosofiese begrippe. Dis 'n beswaar wat nie alleen geld nie van die moderne teologie, maar ook van die teologie van die kerkvaders, skolastiek en mistiek voor en na die hervorming, en vir 'n deel ook van die latere gereformeerde teologie soos ons hierbo gesien het. Böhl wys daar verder tereg op, dat by hierdie beskouings die voortreflikheid van die mens as uitgangspunt geneem word vir alle ondersoek, net soos by die Grieke. Die mens is die kroon van die skepping, maar dan tog uit die aarde aards en hy val net soos alle andere skepsels onder die kreatuurlike. Sonder die beeld bly hy die eerste onder die diere [2]. Hy is anders Adam, d.i. van die aarde geneem [3] en nie uit God nie, wel skepsel van God. Die onderskeid tussen mens en dier kom hierin uit, dat hy met 'n ander doel geskape is.

Beeld word dus ook deur Böhl nie opgevat nie as 'n bepaling by die wese van die mens. Van die vertaling „in die beeld van God" het hy meer erns gemaak. Beeld word so die geluksaligheidssfeer waarin en waarvoor die mens geskape is. God het deur die mens „naar sy beeld" te skep, hom naar sig heen (εἰς αὐτόν) geskep. Hier kom die gedagte van relasie duidelik uit. Böhl kan egter van die idee van „skaduwbeeld" nie afstand doen nie, wat die rede is waarom sy gedagtes soms erg verwarrend en vaag is. Die gedagte van skaduwbeeld is nie te verenig nie met die gedagte van relasie en gemeenskap met God, hoewel Böhl dit nie sien nie. Beeld is vir hom ook die meedeelbare afdruk of skaduw van Gods wese [4]. Die mens het geen deel aan Gods wese nie, maar van die wese van God straal 'n glans uit waarin die mens wat geskep moes word opgeneem en geberg kon word. Ook in die ligte onderskeiding, wat gemaak word tussen

[1]) Eduard Böhl: Dogmatiek 1887. p. 152.
[2]) Ibid. 153.
[3]) Ibid. 164.
[4]) Ibid. 155.

„beeld" en „gelykenis"[1] kom die idee van „skaduwbeeld" uit. Die beeld is die sfeer waarin die mens met God verkeer, soos die sfeer van geluk en vrede, waarin 'n aardse vader met sy kinders verkeer. Maar deur die verkeer is daar tog 'n sekere gelykheid en ooreenkoms met God. Ons moet dus vertaal: „in onse beeld, volgens onse gelykenis". Die vraag is vir ons: waarom is „gelykenis" dan ook nie die sfeer nie, as beeld dit wel is? As Böhl daarom by Christus, as beeld van God kom, dan noem hy hom Personifikasie van die beeld, d.i. van die geestelike gelukssfeer. Dit is vir ons maar slegs 'n „deus ex machina" dit los die probleem nie op nie. Böhl voel dit, dat Christus tog nie maar net die godsaligheidssfeer die beste vertoon en in die sin beeld is nie, maar wesenlike beeld van God is. Maar dat die twee: skaduwbeeld en wesensbeeld gans verskil het hy nie gemerk nie.

Ook op die Nuwe Testament wys Böhl, waar die beeld die pneumatiese sfeer moet wees waar die gelowige in moet verkeer met God, dit staan gelyk aan: „in Christus wees"; „Christus aandoen"; „staan in die genade"[2]. Vir ons is dit alles 'n uitstekende beskrywing van die „skepping naar Gods beeld" maar dit is nog nie die verklaring van wat Gods beeld is nie. Dis 'n mooie voorstelling van die oerstaat maar nie van die beeld nie. Deurdat Böhl meer erns gemaak het met die vertaling „in die beeld van God" het beeld hier 'n nuwe betekenis ontwikkel. Böhl (en selfs Wichelhaus al) verskil nog al van Luther, by wie die geestelike gawe van God aan die mens die beeld is en die mens die beeld van God is, insover hy besitter is van hierdie gawe. Maar by Böhl is die geestelike relasie-sfeer met God die beeld, en daar is beeld nie 'n weerspieëling van Gods wese nie, wat dit by Luther wel is. By Böhl is die relasie, beeld van God en by Luther dat, wat resultaat is van die in relasie-staan met God. Sy verklaring is nie antropologies nie, maar ook nie pneumaties nie, in die sin soos ons dit by Augustinus en by Luther gevind het. Die beeld is hier iets wat van God uitgaan, maar wat eiendom van die mens nooit word nie, maar alleen dat waarin hy met God mag verkeer, en wat vir hom allerlei resultate meebring. Dit is dus iets goddeliks in die volste sin van die woord, waarvan Christus selfs Personifikasie is, dit is dat, waarmee God sig in die godsalige staat met die mens verbind en met hom in gemeenskap tree. Dit verbaas ons dus dat Böhl nie die Woord van God, die Logos, as beeld van God gesien het nie. Dit moet wees omdat Böhl die beeld alleen gesien het as dat wat die relasie met God uitmaak, maar nie ook as dat wat die relasie veroorsaak en tot stand gebring het nie, dus dat wat God aan die mens bekend stel en voorstel en openbaar. Met

[1]) Ibid. 159.
[2]) Ibid. 157.

hierdie voorstelling van beeld is die begrip „openbaring" nie te verbind nie. Böhl het 'n mooie voorstelling van die oerstaat en van die staat van die vernuwde mens in Christus gegee, maar Kol. 1 : 15 met Gens. 1 : 26, 27 nie kon verbind nie. Ons kan die verklaring van beeld by Böhl nie in dieselfde sin pneumaties noem nie as by Augustinus en Luther, insover hy die relasie met God, self as beeld noem en nie die resultate van die in relasie-verkeer met God nie. Sy voorstelling van „gelykenis" het iets van die sin van beeld by Augustinus en Luther.

Deur die sonde is die mens uit hierdie vredevolle geestelike liefdesfeer met God uitgeval en moet hy sterf, soos 'n plant wat die sfeer van die sonlig moet mis [1]. Maar die sonde is nie wesenlik nie vir die mens, dit maak geen deel van sy wese uit nie. Sonde is in die eerste plek, sonder geregtigheid, en dan, vertroue op eie kragte en gebrek aan vertroue op God [2]. Sonde is nie die verlies van die sfeer nie, maar ongehoorsaamheid en oortreding van Gods gebod, en had as gevolg die val uit die beeld, die godsalige gelukssfeer. Sonde bring ook skuld mee vir Adam en sy ganse nageslag. Deur Christus kry die gelowige weer sy stand in die beeld trug, alleen deur Hom, wat die beeld van God in Persoon is [3].

Die staan „in Gods beeld" bring vir die mens allerlei mee in die oerstaat: hy het die heerskappy in Gods naam oor die res van die skepsels; vryheid van arbeid in die sweet van sy aanskyn; dat hy in die innigste gemeenskap met God mag staan, en liggaamlike onsterflikheid besit. Die siele-onsterflikheid ag Böhl met die siel as selfstandige wese gegee en deur die Skrif ooral veronderstel [4]. Die siel self is egter nie die beeld nie, hoogstens vooronderstelling of „substraat" van die ewebeeldigheid [5].

II. Die Dialektiese Teologie.

Wat van die neo-reformatoriese teologie in die algemeen opgemerk is n.l. dat hier nie gevra moet word nie naar wie luthers is en wie gereformeerd of calvinisties is, maar dat die verskillende lyne van die reformasie hier deurmekaar loop, is veral waar van die dialektiese teologie, wat in onse tyd, die tyd na die grote wereldoorlog, sò in die sentrum van belangstelling staan, dat haas iedere teoloog hom in 'n sekere mate rekenskap móét gee van sy houding, wat hy moet aanneem, en die posiesie wat hy moet kies teenoor hierdie teologiese rigting, wat meestal met vuur, met hartstog en met skerpe kritiek gepaard gaan. So

[1]) Ibid. 156.
[2]) Ibid. 208 vv.
[3]) Ibid. 326.
[4]) Ibid. 165.
[5]) Ibid. 164.

vind ons b.v. dat wat die opvatting van die beeld betref, Brunner meer calvinisties is, en Barth meer luthers-zwingliaans. Om na te gaan hoe en waar hierdie beweging sy oorsprong het is nie hier onse taak nie. Bekend is die uitlating van Barth dat hy die lyn wat loop oor Jeremia, Paulus, Luther en Kierkegaard wil voortsit. Dat Luther vir hierdie beweging van geweldige betekenis is, is ongetwyfeld waar, maar so ook Calvyn en Zwingli. In meer dan een opsig gaan die dialektiese teologie trug tot die hartstogtelike ontboesemings van die deense teoloog Sören Kierkegaard uit die eerste helfte van die vorige eeu. Die geleentheid het ons hier egter nie om hierdie belangrike teoloog na te gaan oor wat hy geleer het in verband met die beeld van God en die verhouding van die mens tot God. Die stelling van die absoluut kwalitatiewe verskil tussen Skepper en skepsel, Ewigheid en tyd, ens., het seker by hom biesondere belangstelling gehad en is ook verstaanbaar gesien die gees van grenselose idealisme van sy tyd, waarteen hy hom met hartstog versit het. Die vuur deur hom aangesteek brand in 'n sekere sin nog voort in die dialektiese teologie. Die beweging staan egter nog veels te veel in die begin en laat eintlik geen plek vir 'n afgeronde oordeel toe nie, ook in verband met onse probleem n.l. die van die beeld van God. Ons sal ons dus maar tevrede moet stel met skrale gegewens en soms meer die rigting moet gis waarin die gedagtelyn gaan.

Ons mag Barth sonder om hier redes daarvoor aan te gee, as die vernaamste verteenwoordiger van die dialektiese teologie noem, hoewel Brunner nie minder belangrik is nie. Brunner is meer die godsdiensfilosoof en Barth die nuwtestamentikus-dogmatikus. Vir ons besef maak Barth meer erns van die Skrif as Brunner. Van die andere verteenwoordigers van hierdie teologie, soos Gogarten, Thurneysen, ens., sal ons hier maar geen verdere melding van maak nie.

a. Barth.

Karl Barth het hom heel skraal uitgelaat oor die „skepping naar Gods beeld" en die beeld van God self. Sy in-vooruitsig-gestelde dogmatiek sal hieraan ongetwyfeld meer aandag moet bestee. Ons sal ons hier tevrede moet stel met sy lange artikel: „Der Heilige Geist und das Christlich Leben" [1]. Barth begin hier met nadruk te lê op die feit dat die geskape menslike gees of lewe, nie identies gesien mag word nie met die goddelike lewe en Gees. Hier word dus geen ruimte vir wesenskontinuiteit gelaat nie. Die skeppende Gees en die geskape gees mag wel in 'n sekere sin in relasie tot mekaar staan, maar is onto-

[1]) Te vind in „Zur Lehre vom Heiligen Geist." 1930 deur Karl Barth en Heinrich Barth. p. 39 vv.

logies met mekaar nie te vergelyk nie. Maar die mens as kreatuur en as werklikheid, wat wel te onderskei is van die goddelike Werklikheid, het God geskape „naar sig heen" [1], so geskape dat hy met Hom in relasie moet staan, 'n sekere kontinuïteit — 'n sedelik-geestelike kontinuïteit — met Hom moet hê. Dit noem Barth die „Gottebenbildlichkeit". Hierdie godewebeeldelikheid is egter nie iets van die verlede nie, wat die mens eie is, maar van die toekoms; nie iets wat gegee is nie, maar wat nog gegee moet word, nie wat vervulling is nie maar wat belofte is [2]. Hierdie beskouing kan ons eskatologies noem, maar dit wil nie sê nie, dat dit 'n geheel nuwe opvatting van die beeld is. Barth lê alleen nadruk op die toekoms-karakter van die beeld, die herstelling en die herskepping, wat in sy volle werklikheid nog in die toekoms lê. Dis Barth hier te doen om erns te maak van die herskepping, die feit dat die mens weer „naar God heen geskape" sal wees, in beginsel in Christus, maar in volle werklikheid, as die opstanding uit die dood 'n feit is. So meen ons Barth hier te verstaan.

Dat dit die enigste betekenis van die beeld, n.l. die eskatologiese, is, wat Barth wil aanneem is ons nie duidelik nie. Barth het hier in die oog, nie die oerstaat nie, maar die vernuwing van die mens; nie die stelling van die mens in 'n relasie met God nie, maar sy herstelling in sulk 'n relasie. Met die skepping naar Gods beeld, uitgaande van Gens. 1 : 26, het Barth nog nie erns gemaak nie; Maar dat hy daar geen erns mee kan of wil maak nie, sal vir ons onbegryplik wees [3]. Die verwyt van Brunner [4] in hierdie verband, gaan nie op nie, wat blyk uit die lang voetnoot van Barth op pagina 45. Seker is die probleem van die „skepping naar Gods beeld" dieselfde as die probleem van die algemene openbaring, maar dan algemene openbaring nie as natuuropenbaring

---

[1]) Ibid. 44.

[2]) Ibid. 45. „Nicht als datum sondern als dandum, nicht als Erfüllung, sondern als Verheiszung."

[3]) Die volgende volsinne van Barth uit „Das Wort Gottes und die Theologie" (uitgawe van 1929, p. 172) is vir die houding van Barth in hierdie verband oriënterend: „So bleibt nur übrig,.... von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht lange anders zu reden als (in Erinnerung an Röm. 8 etwa) unter stärkster Hervorhebung der ganzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsere Augen befindet, vom Tod und von der Vergänglichkeit nicht lange anders als in Erinnerung an die Majestät des ganz andern Lebens, das uns gerade im Tod entgegentritt, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen um keinen Preis lange anders als mit der Warnung ein für allemal, dasz der Mensch, den wir kennen, der gefallene Mensch ist, von dessen Elend wir mehr wissen als von seiner Glorie, aber wiederum von der Sünde nicht anders als mit dem Hinweis, dasz wir nicht erkennen würden, wenn sie uns nicht vergeben wäre." Dit is hier dus nie 'n saak van wat is en wat nie is nie, maar van wat die aksent moet kry, wat weeg die swaarste? wat is probleem vir hierdie lewe en hierdie noodtoestand waarin die mens verkeer?

[4]) Gott und Mensch 1930, p. 56.

opgevat nie, soos wat Brunner dit wel doen. In hierdie voetnoot spreek Barth wel van die oerstaat. Hy wil onderskeid maak tussen die skepping van die mens en die skeppingsopenbaring, terwyl alleen die laaste betrekking het op die beeld. Die openbaring is hier van die skepping nie te skei nie, maar wel te onderskei; dis die feit dat God met die mens in relasie tree. En, hierdie in-relasie-tree met die mens, sê Barth, gaan bo sy skeppingsdaad uit[1]. Dis geen menslike eienskap nie, dis nie uit sy geskape wese af te lei nie. Waar Barth hom hierteen verset, is dieselfde beskouings oor die beeld, waar ons hierbo beswaar teen gemaak het, nie alleen by die moderne teologie nie, maar ook by Calvyn en die grote stroom van gereformeerde teoloë, veral uit die latere teologie. Die vraag is of die oerstaat en oergeregtigheid, ja alle geestelike genadegawe wesenlik-natuurlik was vir die oermens of nie. Barth antwoord beslis ontkennend. Op hierdie punt gaap daar 'n groot opening tussen Barth en Brunner. „N a t u u r l i k" is die ewebeeldelikheid vir die oermens, insover dit gawe van God aan hom was, en vir hom nie iets vreemds was nie, maar nie „n a t u u r l ik" nie, in die sin van dat wat vermoë van die mens is, wat vanself uit sy goeie natuur voortgevloei het. „Natuurlik" is die beeld, maar wel te onderskei van die gegewe bestaan van die geskape mens.

Die ewebeeldelikheid bestaan, volgens Barth, in die oergeregtigheid en hierdie oergeregtigheid is geen oorspronklike besit of vermoë nie, maar bestaan in die gehoorsaamheidsdaad van die oermens. Die oorspronklike staat wil Barth in ooreenstemming met die Formula Concordiae „medegeskape" (con creata) noem; nie die geregtigde of regte natuur nie, maar die geregtigheid van die natuur. Barth gee hier dus van die „skepping naar Gods beeld", die oerstaat en die „natuurlikheid" van die ewebeeldelikheid 'n pneumatiese verklaring en sluit hier nou aan by Luther en Zwingli; maar daarvoor kan hy hom op Calvyn nie beroep nie.

Teen die term „godewebeeldelikheid" wat deur Barth veel gebruik word, moet ons hier beswaar maak. Die woord het eintlik geen reg van bestaan nie, as gebruik van die mens. Dit het sy oorsprong gehad in die begrip beeld as „skaduwbeeld", wat op 'n verkeerde eksegese berus. Barth bedoel daarmee tog 'n sekere sedelik-geestelike ooreenstemming of gelykheid wat daar bestaan tussen die, met geestelyke gawe verrykte mens en God self. So kan dit wys op die kontinuiteit wat egter geen wesenskontinuiteit is nie. Tog kan ons die moontlikheid van daardie soort van gelykheid nie insien nie. Ook hier bly God en mens onvergelykbaar. Alleen van die Woord van God, Christus wat self God is, kan die term „godewebeeldelikheid" gebruik word. Ons sien hier dus

[1]) Zur Lehre vom Heiligen Geist. 65.

die tekortkomings van 'n pneumatiese verklaring, afgesien nog van die vraag of 'n sedelik-geestelike ooreenkoms moontlik is sonder en afgesien van wesenlike ooreenkoms.

Deur die sonde is die relasie met God verbreek. Die mens leef vervreemd van, buite en sonder God. Aan die skepping „naar God heen" is 'n end gekom. Deur die sprekende God, wat sy Woord tot die mens spreek, word die relasie herstel. Dit is die openbaring in Christus. Die sonde is egter nie wesenlik vir die mens nie, net soos die oergeregtigheid nie vanselfsprekend is nie[1]. Dit vloei nie voort uit die wese van die mens nie, maar staan ook weer nie los en naas sy natuur nie, soos wat Rome wel leer met die supernaturalia, die bonatuurlike gawe, wat met die val verlore geraak is, sonder die eintlike natuur van die mens te affekteer, waardeur daar geen plek gelaat word nie vir die erfsonde met die erfskuld. Sonde is ongehoorsaamheid teen God, aktief en nie passief nie.

Barth spreek maar alleen van een vorm van openbaring, n.l. die openbaring in Christus, die Woord van die sprekende God. Gods openbaring is openbaring van sy heerskappy, sy krag en goddelikheid teenoor die mens, aan die mens, oor die mens en vir die mens[2]. Sonder en buite die openbaring, weet die mens nie, dat daar 'n God bestaan nie. God alleen is openbarer. Die profete en apostels en selfs die mens Jesus is geen openbarer van God nie, alleen skepsels van God[3], en middels van openbaring. Dat Barth hier byvoeg dat ook die uitsprake van apostels en profete geen openbaring is nie, kan ons nie aanvaar nie. hulle getuienisse van Gods Woord is ook Gods Woord en daarom ook Gods openbaring, waarvan die menslike woord die inkognito is, openbaring egter in objektiewe sin waar die subjektiewe openbaring by moet kom om dit werklik openbaring te maak. God openbaar hom geheel of nie. Teenoor die natuurlike openbaring moet gehandhaaf word die openbaring waar dit alleen om die een gehele Logos gaan, wat die profete en apostels ook gehoor het, en deur die bybelse mense betuig is[4]. As God hom in die natuur openbaar, dan moet Hy hom daar geheel openbaar, wat meebring dat die openbaring in Christus dan onnodig moet wees. God het hom daarom in Christus ook geheel geopenbaar. Die verborge God is gelyk aan die geopenbaarde God[5]. En waar daar geen natuurlike openbaring vir Barth kan bestaan nie daar kan ook geen natuurlike godskennis en natuurlike teologie moontlik wees nie.

Die relasie wat daar dus bestaan het en weer mag bestaan tussen

[1]) „Zur Lehre vom Heiligen Geist" 70.
[2]) Dogmatik I (Prologomena) 132.
[3]) Ibid. 134 & 135.
[4]) Ibid. 136.
[5]) Ibid. 137.

God en mens, is van Gods kant gelê. Hy het hom aan die mens geopenbaar. Hierdie relasie is „skepping naar God heen." Tog het Barth die Woord wat nie alleen hierdie relasie is nie, maar dit ook skep, nie die beeld van God genoem nie. Die toekomstige stand van die mens in die woordrelasie verryk met allerlei geestelike gawe, is die ewebeeld van God. Openbaring en beeld raak hier mekaar ook nie en Kol. 1 : 15 en Gens. 1 : 26 kom hier ook nie in verbinding te staan nie. Die enigste oplossing in hierdie rigting kan wees, soos Böhl dit gee; die mens besit iets, wat Christus ook besit, los van hulle wese, wat dan Gods beeld moet wees.

b. Brunner.

Brunner is die twede verteenwoordiger van die dialektiese teologie en die laaste van die na-reformatoriese teoloë by wie ons stil sal staan. Die hele werk van Brunner kan ons nie anders sien nie as liggende in die nuw-reformatoriese lyn. So het hy ontsaglik veel nadruk gelê op die openbaring in Christus as die Woord van God. As ons dink aan sy „Der Mittler", sy „Religions-philosophie" [1], dan skyn daar vir Brunner maar slegs een openbaring te wees en dit is die openbaring in Christus. Die biesondere openbaring, waar ons mee te reken het in die christelike teologie. Die christelike teologie gaan oor die herstelling van die betrekking tot God, die verlossing wat noodsaaklik is as gevolg van die sonde, die sonde wat nooit te ernstig opgevat kan word nie en wat by die skolastiek, die filosofie en moderne teologie, van allerlei kleur, veels te lig opgevat, ja selfs geloën is. In sy belangrikste werk „Der Mittler" kan mens lees hoe hy hom hartstogtelik versit teen iedereen wat die sonde te lig op vat, wat God wil leer ken uit die algemene openbaring en so die openbaring in Christus van sy betekenis wil beroof. Hy stry daar 'n allernobelste stryd vir die Woord van God, Christus: die Waarheid, die Weg en die Lewe, waarom dit alleen moet gaan in die christelike religie en christelike teologie. Dis in hierdie verband waar Brunner nadruk lê op wat by die reformatore alle nadruk op gelê is en waarin hy een lyn vorm, van wat ons mag noem, 'n nuw-reformatoriese beweging. Maar so is dit, afgesien van Brunner se uitlatings oor die oerstaat en die skepping „naar Gods beeld". Brunner het hom hieroor tot dusver erg skraal uitgelaat en waar hy dit gedoen het is dit maar so terloops, maar dan op so'n wyse dat dit 'n gaping maak tussen hom en die hele nuw-reformatoriese beweging. Brunner is in hierdie verband nie maklik te verstaan nie en van 'n sekere verwarring en teenstrydigheid nie vry te pleit nie. Dit is selfs van die aard, dat ons hier nie kan sê nie dat

[1]) Beide in 1927.

Brunner met die reformatore en neo-reformatore die kompromie tussen natuur- en woord-openbaring verwerp het, maar dat hy die kompromie behou het, en die natuuropenbaring alleen vir die christen van geen betekenis meer ag nie, en daarom alleen alle nadruk lê op die openbaring in Christus.

In sy „Der Mittler" oefen hy voortdurend kritiek uit op die voorstanders van die algemene openbaring en algemene waarheid van die rasionalisme, idealisme, die mistiek en die moderne teologie. Hierdie kritiek is onverbeterlik en net so wat hy daarteenoor stel, n.l. die algenoegsame openbaring van God in Jesus Christus, die Woord van God, onse Heer. Maar dan spreek hy op pagina 12—14 oor die algemene openbaring wat deur die christelike geloof nie geloën word nie maar alleen as g e b r o k e gesien word. Hy ontken die krag van die verwyt, dat die dialektiese teologie geen rekening hou nie met die algemene openbaring in natuurgeskiedenis en mensegees. Die goeie skepping wat die skepping van die mens as die beeld van God insluit is die God-openbarende skepping. „Mens kan geheel-en-al nie christelik aan die eenmalige openbaring en aan die Middelaar glo nie, sonder om aan 'n algemene openbaring van God in die skepping, in die geskiedenis en veral in die gewete te glo." Maar hierdie algemene openbaring is g e b r o k e. Insover dit nog bestaan het die idealis en mistikus gelyk, maar verkeerd insover hulle die gebrokenheid nie erken nie. „Die erkenning van die gebroke algemene openbaring is die vooronderstelling van die christelike openbaringsgeloof in die sin van die eenmaligheid" [1]. Dit is die stellings waarop Brunner dan verder wil bou. Helemaal waardeloos is hierdie algemene of natuurlike openbaring dus nie. Mens kry hieruit wel gebroke godskennis. Hier word God slegs „onpersoonlik" geken [2]. Dis die godskennis wat „van onder af" geken word, nie van Gods eie naam nie. Dis dus godskennis wat geen verlossende betekenis het nie. Welke betekenis dit anders wel het, maak Brunner ons nie duidelik nie, want die kennis uit die Christus-openbaring is die enigste saligmakende godskennis, en mag nie soos deur Paul Tillich en Rome geneem word nie, as aanvulling van die natuurlike openbaring. Wat die mens buite Christus ken is geen halwe, maar verkeerde waarheid. Elke religie en elke filosofie het waarheid, maar dis verkeerde waarheid.

Die oerstaat wil Brunner hom dus voorstel as 'n staat waarin die mens van die natuurlike of algemene openbaring geleef het. Dis die skeppingsopenbaring, die openbaring waarin en waarmee die mens geskape is. En daarom dat Brunner hom versit teen Barth as die, die beeld of die oergeregtigheid nie wil sien nie as deel van die menslike

[1]) Der Mittler. 13.
[2]) Ibid. 236.

wese [1]. In 'n lang voetnoot maak hy 'n skerp aanval op Barth, waarin hy ons ook meteens duidelikheid gee oor sy eie opvatting van die beeld. Hy wil die beeld antropologies verklaar net soos Calvyn. Die mens self is die beeld van God, nie die geestelike sfeer, waarin hy met God verkeer nie en ook nie die geestelike genadegawe nie, maar soos hyself in geestelike sin is. Die mens is nie alleen geskape „deur" die Woord nie maar ook „vir" die Woord en „in" die Woord. Brunner verwerp dus nie die natuurlike openbaring en natuurlike godskennis nie, maar betwyfel alleen, dat dit verlossende betekenis het. Dis die enigste openbaring wat in die oerstaat bestaan het. Die verskil tussen hom en die idealistiese filosowe is alleen, dat hulle die sonde en so die gebrokenheid van die natuuropenbaring nie wil erken nie. Teenoor Barth hou hy vol dat Calvyn en Luther ook 'n algemene openbaring en natuurlike godskennis erken. Dis waar van Calvyn maar nie van Luther nie, al kom daar enkele dubieuse uitdrukkings voor by Luther soos ons gesien het.

Daar sit egter nog 'n bedenkliker trek by Brunner. Deurdat hy die skepping sien as openbaring en die openbaringsdaad, nie as bo die skepping uitgaande nie, is die mens, as humaniteit, persoon, rede en wil besittende, die resultaat van die openbaring [2], wat meebring dat God hom aan die mens geopenbaar het nog voor dat hy mens was. So sê Brunner: die mens is geskape „deur" die Woord maar ook „vir" die Woord. Dit wil ons hom toegee. God het die mens so gemaak dat hy hom kan hoor as Hy sy openbaringswoord spreek. Dit is 'n noodsaaklike vooronderstelling van die openbaring. Maar, nou gaan Brunner die mens ook nog sien as geskape „in" die Woord [3], wat wil sê dat hy geskape is „tot ewebeeld" van God. Die Woord is dus die mens ingeskape en nie aan hom geopenbaar nie. Die skeppingsopenbaring is nie die Woord a a n die mens nie, maar die Woord w a a r d e u r hy geskape is en ook waarmee hy geskape is. So kan Brunner 'n natuurlike openbaring aanneem, want die Woord is hom ingeskape, dis die Woord wat hy besit deurdat hy skepsel van God is. Brunner vereenselwig dus die Skepperwoord met die geskape woord. Gods Woord is dat waardeur die mens bestaan. In of buite die Woord van God te wees is nie alleen 'n sedelik-religieuse vraag nie, maar ook 'n bestaansvraag. Die openbaring en die skepping het Brunner so vereenselwig dat die mens as mens buite die openbaring nie meer kan bestaan nie, wat verstaanbaar is, omdat hy hier natuuropenbaring verstaan, die immanensie en die voorsienigheid van God. Brunner verwar dus die immanente woord, die woord van die voorsienigheid, die woord in die natuur met die

---

1) Gott und Mensch. 1930. 56 (noot).
2) Gott und Mensch 56 en 88—91.
3) Ibid. 55.

goddelike Openbaringswoord. Hierdie woord in die natuur is algemene waarheid, geskape waarheid en het geen wesensrelasie met die Skepper- en Openbaringswoord nie. Ook in „Der Mittler" (p. 14) blyk dit dat Brunner geen onderskeid maak nie tussen waarheid en Waarheid. Die logos in die natuur loop met die Logos in Christus ineen, die immanensie met die transendensie. Dit bring alles mee dat die woord in die mens vereenselwig word met die Woord wat Christus is. Hier is uitwissing van die grense tussen die goddelike Gees en menslike gees, deurdat die mens aan die goddelike Gees deel het. So meen hy ook dat die christelike geloof die mens ken „as 'n selfstandige wese, wat deur die verneem van die Skepperwoord, s o w e l a a n G o d s G e e s a s a a n d i e k r e a t u u r l i k h e i d v a n d i e n a t u u r d e e l h e t"[1]. Die gehate vijand van Brunner n.l. die wesenskontinuïteit tussen mens en God het hier self sy verskyning gemaak.

Brunner moet dus die beeld reken tot die wese van die mens. Hy sien dit veral in die feit, dat die mens persoon is. En hierdie persoon is die mens omdat hy in Gods Woord staan. Daarom moet hy ons verbaas met sy verklaring dat die persoonlike bestaan deur die sonde „nie vernietig is nie" en „die beeld van God nie verstoor is nie"[2]. In 'n ander referaat uit dieselfde bundel[3] heet dit: „die sonde of die feit dat

[1]) Ibid. 83. So blyk ook uit „Der Mittler" (Kap. 5) dat Brunner geen onderskeid maak nie tussen wesenskontinuïteit en sedelik-geestelike kontinuïteit, die persoonlike woordrelasie tussen mens en God.

So vind hy die ergste van 'n aanvaarding van 'n wesenskontinuïteit met God, dat daarmee die kwaad in diepere sin geloën word. In verband met die kritiek op Kant sê hy verder, dat met die erkenning van die kwaad as sonde en skuld, as skeiding tussen mens en God, die kontinuïteit met God vanself verbreek word. As die idealistiese filosofie slegs die gebrokenheid van 'n geestelik-sedelike kontinuïteit loën dan is dit nog nie so erg nie, maar hierdie sedelik-geestelike kontinuïteit berus op 'n ontiese relasie met God, 'n wesenskontinuïteit. Vandaar dat Brunner 'n wesensrelasie tussen mens en God in die oerstaat skyn te aanvaar, wat deur die sonde inderdaad nie geskend en verbreek kon word nie, en daarom dat die idealisme van al die eeue die sonde as breuk en skeiding van God nie kan opvat nie. As Brunner hier alleen die ontkenning van 'n sedelik-geestelike breuk tussen mens en God by die idealisme wil bestry, dan het hy seker 'n verkeerde vyand in die oog.

So lees ons (Der Mittler p. 247): Der Gott des Idealismus — des moralischen so gut, wie des spekulativen — und der Mystik ist letzlich immer unpersönlich, weil zwischen ihm under der Welt, zwischen ihm und dem Ich Kontinuität besteht. Durch zwei Worte wird diese Kontinuität zerrissen: „Schöpfung aus nichts und „Offenbarung". Die Offenbarung aber ist die Voraussetzung für die Erkenntnis des Schöpfers. Auch die Kontinuität des Denkens musz durchbrochen werden, damit d i e K o n t i n u i t ä t d e s S e i n s a l s d u r c h b r o c h e n e r k a n n t w e r d e n k a n n." Ook 'n synskontinuïteit het dus bestaan wat net soos die denkkontinuïteit deurbreek is met die sonde. As die mens in die oorspronklike staat wesenskontinueus was met God, dan moet hy dit nog wees en moet hy daarsonder ophou om mens te wees.

[2]) Ibid. 56.

[3]) Ibid. 82.

die mens sondaar is, is wel seker in teenstelling met die goeie skepping van God en die godewebeeldelikheid." Hierdie twee gedagtes kan ons nie met mekaar verenig nie. Die sonde is die teenstelling van die ewebeeldelikheid en tog het die sonde aan die beeld niks verander nie.

Van betekenis is die plek wat die Woord van God as openbarende Woord by Brunner inneem. Die betekenis van die mens is afhanklik van, is resultaat van die feit, dat hy deur God aangespreek word; maar Brunner versuim om as vooronderstelling van hierdie openbaring en hierdie woordrelasie te sien, nie alleen die sprekende God nie, maar ook 'n horende mens, as psiego-fiesiese wese. God het die mens so gemaak dat hy sy Woord kon hoor, maar die stel van die mens in 'n woordrelasie gaan bo hierdie skepping uit. Dit is te danke aan die openbaring, laat ons dit noem algemene of skeppings-openbaring, maar dan wel woordopenbaring. Opvallend is dat Brunner ook tweërlei openbaring toestem en altwee woordopenbaring noem [1]. dis die openbaring met die skepping en met die herskepping in Christus. En tog spreek hy in „Der Mittler" van algemene openbaring as openbaring in die natuur. Die enigste verklaring hiervan is, dat hy by die algemene openbaring dink aan die woord in die natuur, so het Brunner dit waarskynlik bedoel. Maar hierdie woord in die natuur is geskape woord en geskape waarheid teenoor die Openbaringswoord in Christus, wat Skepper-Woord is. Dat Brunner hierdie algemene of natuuropenbaring toegee, en as die openbaring in die oerstaat sien, is in stryd met sy hele teologie. Die openbaring in die oerstaat was woordopenbaring, in die hele paradyslewe, nie net in die skeppingsdaad nie, en gaan bo die immanensie en voorsienigheid van God uit. Dat hierdie openbaring, hierdie woordrelasie van God uit, die mens tot sedelike persoon maak, lê Brunner tereg nadruk op. Dis met allerlei ander geestelike genadegawe, resultaat van die skepping „naar Gods beeld", d.i. „naar God heen".

---

[1]) Ibid. 54.

HOOFSTUK VII.

HOE DIE BEELD VAN GOD NOU VERSTAAN MOET WORD.

Aan die end gekom van die historiese oorsig van die beskouings oor die beeld van God, res ons as taak in hierdie laaste hoofstuk nog om 'n antwoord te soek op die, vir die christelike teologie en die christelike antropologie, so uiters belangrike vraag: hoe moet ons nou die beeld van God verstaan? Insover daar op hierdie vraag 'n antwoord te vind is, sal vir ons tweërlei veral van grote betekenis wees: die gegewens wat die Skrif ons gee oor die beeld van God, as ook oor die verhouding van die mens tot God; en die lig, wat daar op hierdie probleem gewerp is deur die pogings wat daar aangewend is al die eeue deur om van hierdie probleem 'n aanneembare oplossing te gee. Die antwoord op die vraag wat die beeld van God is, sal hier dus tot 'n sekere hoogte 'n verdere waardering insluit, positief of negatief, van die antwoorde wat al die eeue deur op hierdieselfde vraag gegee is. Van kritiek het ons ons nie onthou nie by die bespreking van persone en groepe van persone uit die christelike teologie, wat hulle met die probleem van die beeld van God besig gehou het, maar tog sal die voorstelling van die beeld van God wat ons hier wil gee, indirek 'n laaste kritiek moet insluit van die verskillende oplossings wat aan die hand gegee is. Dit sal dus nodig wees om eenheid en orde te bring in die menigte van beskouings oor die beeld en oor die probleme wat daar onmiddellik in verband mee staan.

Soos wat uit die loop van die krietiese behandeling al geblyk het, is daar uit die vraag naar die beeld van God drie probleme ontstaan wat onmiddellik op mekaar betrekking het: die probleem van die openbaring van God; die probleem van die inhoud van die beeld en die beeld van God se verhouding tot die openbaring; en die probleem van die skepping „naar Gods beeld". By elkeen van hierdie drie sal ons hier afsonderlik moet stil staan en let op die onderlinge verband.

§ 23. **Die Openbaring van God.**

Ons het by die behandeling van die teologiese beskouings oor die beeld van God hoe langer hoe duideliker gesien, hoe dat onse vooronder-

stelling en uitgangspunt, dat die probleem van die beeld van God van die van die openbaring van God nie los te maak is nie, juis is. Dis dan ook hoe langer hoe sterker uitgespreek, dat die beeld van God, dat is, wat God openbaar, en dat, wat ons die hoogste openbaring van God gee ook die beeld van God moet wees. Sodat dit hier al vooruit te sien is, dat onse voorstelling van wat openbaring is nie alleen van grote betekenis vir die probleem van die beeld sal wees nie, maar dat dit tot 'n sekere hoogte ook reeds die antwoord sal bevat op die vraag naar die beeld van God. Ons hou ons dus, in die eerste plek hier besig met die vraag: wat is openbaring van God, die vooronderstellings daarvan, en die vorms van openbaring, waarvan daar sprake kan wees?

Van elke religieuse openbaring is die noodsaaklike vooronderstelling dat dit God is, wat hom openbaar, en dat dit die mens is aan wie Hy hom openbaar. Soos by elke soort van openbaring is dus ook hier die vooronderstelling, dat daar op die een of andere wyse 'n relasie gelê word tussen 'n Persoon wat Subjek is en 'n persoon wat belanghebbende objek is. Dis die twee noodsaaklike pole van 'n verhouding soos wat hier van sprake is. Van uit die openbaring of van uit die belanghebbende objek kan naar God nie uitgegaan word nie. Die bestaan van God is die eerste vooronderstelling van die geloof in die openbaring; en die geloof aan God die eerste vooronderstelling van die geloof in die openbaring. Maar as God daar alleen was, en geen wese teenoor hom gestel het nie, met wie Hy in relasie kon tree, aan wie Hy iets kon meedeel, sou daar ook geen openbaring gewees het nie. Dit is vir die beskouing van die openbaringsprobleem van die allergrootste belang om die noodsaaklikheid van hierdie twee-poligheid te besef. Openbaring is 'n relasie, 'n betrekking, en 'n betrekking veronderstel tenminste twee punte, anders is 'n betrekking onmoontlik. God openbaar hom nie aan homself nie. Daar is geen openbaring in die wese en aan die wese van God self nie soos wat deur die skolastiek op allerlei diepsinnige maniere uitgespin is, en ook in onse tyd nog uitgespin word. Die Skrif gaan uit van die bestaan van God, as noodsaaklike vooronderstelling, deel ons mee hoe dat God, na die andere skepsels, ook die mens geskape het en in sy openbaring aan hierdie mens, die openbaring wat van die skepping nie los te maak is nie, het hy met die mens 'n betrekking tot stand gebring. Maar ook die openbaring is nie vooronderstelling van die mens nie [1], maar die skepping van die mens is vooronderstelling van die openbaring. Die spitsvondige betoog van

[1]) Dit is wat, insover ons hom kan verstaan, deur Brunner geleer word. Dat die mens 'n persoonlike bestaan as mens en dus rede en wil het, maak hy afhanklik van die oeropenbaring wat natuuropenbaring is. (Gott und Mensch 55 vv.).

Brunner dat die ontstaan en bestaan van die mens as mens van die openbaring afhanklik is, is vir ons onaanneemlik. Die skeppingsopenbaring is van die skepping van die mens histories nie los te maak nie, maar gaan tog bo die skepping self uit. Met Adam was God in relasie getree, 'n openbaringsrelasie wat 'n woordrelasie is en dit het die hele paradyslewe deur geduur tot aan die val en sou sonder die val nog voortbestaan het. Dat hierdie openbaring aan en hierdie betrekking van God met die mens, vir die mens van die allergrootste betekenis was, laat sig wel verstaan. Dit het aan sy lewe oneindige waarde selfs gegee, maar dan was hy psiego-fiesiese wese, soos wat ons hom ken en soos wat hy, hoewel die kroon, maar dan tog deel is van al wat geskape is. Die mens as skepsel mag nie gesien word nie, as 'n soort godmens wat sienlike en onsienlike wereld moet verbind. Hy is skepsel op aarde en kontinueus met die res van die skepsels, en het met die andere skepsels alles gemeen. Dat hy die kroon van die skepping is, wil sê dat ons hier 'n sekere skeppingsewolusie moet aanneem. Daar is geen historiese, maar wel 'n logiese ontwikkeling. Daar is 'n opklimming in soorte, terwyl die mens aan die hoogste top staan, hoewel alleen in graad verskillend van die andere natuurwesens. Dat daar in die logiese ontwikkeling geweldige gapings voorkom is algemeen bekend, hoewel daar met hulp van allerlei teorieë geprobeer is om die gapings te dek. So is daar ook 'n gaping tussen die hoogste organiese wesens uit die diereryk en die mens self. Die soek naar 'n kwalitatiewe onderskeid tussen die mens en die res van die skepsels, soos wat ons by die idealistiese filosofie van al die eeue sien, al is dit soms gewees onder die naam van christelike teologie, moet hier as onaanneemlik en in stryd met die Skrif afgewys word. Dit moet gesien word as 'n poging om vir die besef van die mens die grote skeidslyn tussen God en wereld, tussen Skepper en skepsel te verskuif en dit te stel tussen die natuur aan die een kant en God en mens aan die ander kant. Die mens moet dan as psiegiese wese, gesien word as kontinueus met God as staande in 'n wesensrelasie met God, as verskillend in graad alleen, nie van die andere skepsels nie, maar van God. In sulk 'n gedagtegang is die kategorie s k e p s e l, as van die mens gebruik misplaas. Daar is geen kwalitatiewe onderskeid geen gans-andersheid te dink nie tussen mens en dier maar wel tussen mens en God, skepsel en Skepper, Tyd en Ewigheid. Aan God was die mens nooit wesensverwant nie, en sal dit ook nooit wees nie, ook nie in die Ewigheid nie. Om skepsel te wees, begenadig deur sy Skepper-Heer, te leef uit sy hand en Hom te dien, daartoe is hy hier op aarde g e s t e l en daartoe mag hy weer h e r s t e l word in die gemeenskap met sy Skepper-Heer. Vooronderstelling van die godsopenbaring is die wesenlike-diskontinuiteit tussen mens en

God. 'n Panteïstiese of immanentistiese godsbeskouing sluit openbaring van God uit, omdat hier geen relasie moontlik is nie tussen Persoon en persoon. Hier kan hoogstens sprake wees van 'n bewuswording, 'n tot selfbewussyn-kom van God[1]. Dit sou mens ook daadopenbaring of natuuropenbaring kan noem, soos die openbaring van 'n onpersoonlike, filosofiese god, die wereldgrond of wereldoorsaak wat hom alleen in sy eie handewerk kan vertoon. 'n Persoonlike God openbaar hom altyd op persoonlike wyse, d.i. in sy Woord. Maar 'n godsopenbaring is ook nie aan te dink nie as 'n relasie tussen gelyke, as openbaring aan diegene wat aan Hom wesensgelyk is. Gods openbaring is nie 'n openbaring aan die gode nie, maar aan sy skepsel; 'n openbaring van Hom, wat die Oneindige is, aan die mens wat 'n verganklike skepsel is, sodat in die term openbaring die gedagte van genade en neerbuigende liefde reeds opgesluit lê. Hierdie relasie, wat, van Gods kant gesien, die openbaring genoem word, is dieselfde as wat ons, van die menslike kant gesien, godsdiens noem, sodat ons godsdiens moet sien as die relasie tussen mens en God, en die godsopenbaring as die noodsaaklike vooronderstelling daarvan[2]. Daar is dus geen godsdiens nie, wat op die naam van godsdiens reg het, wat nie op openbaring berus nie. Dis alleen die mens aan wie God hom geopenbaar het, nie aan die natuur nie, nie aan die Engele nie, en ook nie aan sigself nie. Van godsdiens kan daarom alleen sprake wees in verband met die mens, nie in verband met die verhouding van God tot die andere natuurskepsels nie, ook nie van die verhouding tot die Engele nie en ook nie van die onderlinge verhouding van die Persone van die goddelike Drieëenheid nie. 'n Ander vooronderstelling van die openbaring van God is dat Hy anders 'n verborge God is. Openbaring veronderstel immers verborgenheid. Maar openbaring beteken nie dat die Subjek van openbaring, deur die openbaring sy verborgenheidshoedanigheid verloor nie, maar alleen dat hy dit openbaar[3]. Die geopenbaarde God bly steeds die verborge God. Openbaring is nie vir die waarneming bestemd nie, maar vir die geloof, dus nie vir iedere wese nie, maar alleen vir die wese wat in 'n biesondere relasie tot God mag staan, en in die relasie bly staan.

Die inhoud van die godsopenbaring is tweërlei: die kennis van God; en die buitengewone genade en heil van God aan die mens. Vir die mens wat as psiego-fiesiese wese, skepsel is, goed geskape is, soos al

---

[1]) Vgl. H. Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek, 1897 I. 216.
[2]) Ibid. 175 en 217.
[3]) Vgl. Paul Tillich: Offenbarung; Religions philosophisch (In „Religion in Geschichte und Gegenwart"[2] IV. 665.).

die andere skepsels, is die kennis van Gods bestaan en hoe hy bestaan nie 'n vanselfsprekende feit nie, nie as 'n uit sy wese vloeiende onverliesbare besit nie. Dis openbaring van God. Van die godsopenbaring het hy dit, dat God die hoogste Majesteit is, alles geskape het en nog onderhou en oor alles heerskappy voer. Gods heerskappy en voorsienigheid is dus nie as openbaring van God te sien nie, maar as die inhoud van die openbaring, as dat wat van God in sy Woord geopenbaar word. Van die openbaring het die mens ook die kennis van Gods wil, as die wil van 'n persoonlike God, wat begerig is om met sy skepsel in gemeenskap te tree, hom genade te bewys en sy heil te bevorder. So was dit in die oerstaat en so is dit in die openbaring in Christus. Maar in die twede plek is die inhoud van die openbaring ook werklik mededeling van heil. Die twee is van mekaar nie te skei nie en vaak moeilik om te onderskei. Die k e n n i s van God is al heilbringend en op sigself genade. So is die woord in die hele Skrif ook gebruik, veral in die Oue Testament, waar die kennis van die ware God gelyk staan met die heil van die ware God [1]. Hierdie betekenis het die woord ook vir die christelike geloof behou sodat daar van 'n godskennis, wat nie heilbringend en verlossend is nie, geen sprake kan wees nie. God is seker ook die toornende God, wat toorn oor die sonde, maar die kennis hiervan is die gevolg van die kennis van God as die Albestierder en die God van genade. Dat God kan toorn oor die sonde weet dus alleen die gelowige, hy, wat die openbaring van God besit. Die openbaring van Gods liefde bring mee die openbaring van Gods toorn, omdat alleen 'n God van liefde werklik toornig kan wees. Hierin verskil die oeropenbaring van die openbaring in Christus, insover Adam God alleen geken het in die Paradys, as die Albeskikker en die God van liefde. Dat hy ook toornig kan wees het helaas die sondeval hom eers moes leer. Dit alles het vir ons nog geen antwoord gegee nie op die allerbelangrikste vraag in verband met die godsopenbaring n.l. hoe en op welke manier openbaar God hom aan die mens? Op hierdie vraag is al 'n veelheid van antwoorde gegee en allerlei vorms van openbaring van mekaar onderskei. Daar is al sprake gewees van woordopenbaring, natuuropenbaring, algemene openbaring, biesondere openbaring, daadopenbaring, geesopenbaring, objektiewe openbaring subjektiewe openbaring en so meer.

Die belangrikste onderskeiding ,waar ons hierby moet stilstaan is die tussen w o o r d o p e n b a r i n g en n a t u u r o p e n b a r i n g. Ons begin met vas te stel dat daar geen ander openbaring van God is nie dan alleen openbaring in sy Woord, en dat daar geen ander bron van godskennis is nie dan hierdie woordopenbaring van God. Soos ons

---

[1]) A. B. Davidson: The Theology of the Old Testament[3], 1916. p. 78—80.

reeds in die krietiese uiteensetting van die opvattings van die openbaring by die na-reformatoriese teoloë aangetoon het, is die twee vorms van openbaring n.l. in Woord en in natuur, al die eeue deur aangegee as die twee maniere waarop God hom aan die wereld kenbaar gemaak het, maar dat die twee met mekaar nie te verenig is nie; dat die woordopenbaring die vorm van openbaring is, wat die Skrif ons leer en die natuuropenbaring as heidens-filosofies van oorsprong gesien moet word en as noodsaaklike vooronderstelling het, die wesenskontinuiteit, nie alleen van die mens nie, maar van die hele natuur, met God, God wat nie as Skepper van alles gesien moet word nie, maar veeleer as Grond en Oorsaak van alles wat bestaan. Ons het ook verder daarop gewys hoe dat hierdie absolute teenstelling, as tussen geloof en ongeloof, ook in die kerk helaas, nie altyd as sodanig gevoel is nie, en dat dit veral toegeskryf moet word aan die invloed wat die griekse filosofie op die christelike teologie vanaf die na-aspostoliese tyd, uitgeoefen het. Die geskiedenis van die Christendom kan ook gesien word as een lange worsteling van die tiepies bybels-christelike godsbeskouing en openbaringsbegrip teen die van die hellenisme. Die natuurlike openbaring wat moet dien as bron van die natuurlike godskennis veronderstel ook 'n relasie met God, maar 'n relasie wat van die mens uit en van sy geskape wese uit gelê word, terwyl die woordopenbaring die relasie sien van God uit en deur God gelê deur middel van sy Woord, sy Woord wat nie alleen die relasie skep nie, maar die relasie self ook is, nie alleen die openbaring gee nie maar die openbaring self ook is. Die een is anabaties, van onder naar bo en het die mens as uitgangspunt, die ander is katabaties van bo naar onder, met God as uitgangspunt.

Maar die teologie van die 19de eeu toon ons dat die kerk na agttien eeue van worsteling sig aan hierdie hellenisties-filosofiese greep nog nie ontworstel had nie. Want toe is aan die een kant die natuuropenbaring tot die enigste vorm van openbaring verhef, en die woordopenbaring òf ontken òf van ondergeskikte betekenis gemaak; en aan die ander kant is die twee naas mekaar, beide as gewettigde vorms van godsopenbaring gesien, hoewel op die woordopenbaring tog die meeste nadruk gelê is, en die natuuropenbaring, soms meer, soms minder negatief gewaardeer is. Hierdie kompromie tussen woord- en natuur-openbaring kan tweërlei vorms aanneem. Die natuuropenbaring kan gesien word as die enigste vorm van oeropenbaring, waaraan deur die sondeval 'n end gemaak is, deurdat òf die relasie tussen God en skepsel deurgehak is, òf die oog van die mens so verduister is dat hy hierdie voortgaande openbaring van God in die natuur nie meer kan opvang nie; terwyl die woordopenbaring histories op hierdie natuuropenbaring gevolg het, om die taak van die natuuropenbaring voort te sit. In die

ander vorm van kompromie, word die natuuropenbaring van die oerstaat af, gesien as 'n nog magtig voortgaande openbaring. Die sonde het egter meegebring dat hierdie openbaring „ongenoegsaam" en „onvoldoende" is, om ons die volle kennis van God te bring en daarom het God sig ook nog in sy Woord, in Christus geopenbaar, wat as 'n bril onse geestesoog in staat sal stel om die openbaring van God in die natuur op te vang; wat meebring dat die natuuropenbaring die eintlike openbaring is en die woordopenbaring alleen 'n hulp is aan die mens om in volle werklikheid te kan put uit hierdie natuuropenbaring as bron van godskennis. Van die eerste vorm van kompromie moet ons Brunner as voorbeeld sien en van die twede Bavinck en Kuyper.

Enige vorm van kompromie tussen hierdie twee openbaringsvorms moet met alle beslistheid afgewys word, vir die eenvoudige rede dat daar geen openbaring van God in en deur die natuur is nie. Ons kan dit nie anders sien nie, as dat dat, wat God aan die mens openbaar, nie van die natuur kan uitgaan nie, maar van God alleen en daarom aan hom wesensgelyk moet wees. Dat, wat God openbaar, moet as sy plaasvervanger optree. Dit kan alleen sy lewende en lewegewende Woord doen. Ons moet alle natuuropenbaring afwys, omdat die noodsaaklike vooronderstelling daarvan is, die wesenskontinuiteit tussen natuur en God. Hierin was die heidense filosofie van al die eeue deur ook meer konsekwent, dan die gedeelte van die christelike teologie, wat 'n natuurlike openbaring aanvaar. Die heidense voorstelling van die natuuropenbaring is gebou op hierdie wesenskontinuiteit, op hierdie immanentisties-panteïstiese godsbeeld.

Die verdediging van 'n natuuropenbaring naas 'n woordopenbaring vind vaak plaas op grond van allerlei verwarring van begrippe by christelike teoloë. Een van die vernaamste verwarrings is die vereenselwiging van die immanensie of die voorsienigheid van God met openbaring. Die natuurlike genade of gemene grasie, die voorsienigheidsgenade van God aan al die skepsels, die feit dat God sy skepsel nieteenstaande die sonde en die afdwalings van die mens, nie aan die onmiddellike verderf oorgee nie, maar alles nog dra en onderhou deur sy goddelike Gees en krag, mag nie met die godsopenbaring, die bekendstelling van sy wese en sy verlossende genade aan die mens, vereenselwig word nie. Hierdie voorsienigheid en alheerskappy van God is geen openbaring nie, maar inhoud van Gods woordopenbaring. Dat God alles dra in die holte van sy hand, oor alles beskik wat gebeur en nie gebeur nie, ook in my eie lewe, ja dat hy alles in aansyn geroep het deur die krag van sy Woord, weet alleen hy, wat in die woordrelasie met God staan, die gelowige aan wie God sig geopenbaar het en nog

openbaar [1]. Dit alles is inhoud van Gods openbaring, die kennis daarvan het as noodsaaklike vooronderstelling, die openbaring van God in sy Woord.

'n Ander verwarring is ontstaan, deurdat dat, wat as middel in diens staan van Gods Woord, aangesien word vir die openbaring van God. 'n Engel wat aan die mens 'n boodskap bring, soos in die geval van Abraham en die drie Engele is geen openbaring van God nie, maar die Woord, wat hulle gebring het, is Gods openbaring. Net so is die profeet ook nie 'n openbaring van God nie, maar hy staan as middel, as draer van die Openbaringswoord in diens van God. Alleen die Woord wat van God uitgaan, kan openbaring van God wees. Die natuur, die mens, siel en liggaam, en die Engele is nie van God uitgegaan nie, maar hulle almaal is skepsels van God. Die oneindige kloof van absoluut kwalitatiewe wesensverskil tussen Skepper en skepsel, is alleen op een manier te oorspan en dit is deur Gods ewige Woord. Die immanensie van God is, hoewel geen openbaring nie, tog van betekenis vir die openbaring insover dit 'n bevestiging kan wees van die kennis van God wat die openbaring ons bring. Die woorde van Tertullianus, wat deur Scholten aangehaal is [2]: „God heeft de natuur als leermeesteres vooruitgezonden, opdat wij, leerlingen der natuur geworden, te gemakkelijker de openbaring, in de Bijbel vervat, gelooven zouden", is in hierdie verband nie van alle waarheid ontbloot nie. Dis moeilik om te sien hoe die kennis van die natuur 'n soort van eerste trap tot die kennis van God kan wees; maar die betekenis van die woorde is eintlik dat die natuurlike kennis 'n hulp en bevestiging moet wees by die verstaan van die openbaring in Gods Woord. Dis die teenoorgestelde van die opvatting dat die Woord van God vir ons 'n h u l p, 'n b r i l moet wees om die openbaring van God in die natuur te sien. Die gadeslaan van al wat geskape is, en van al wat gebeur, sal die mens nooit kennis van God bring nie, ook nie 'n deel van die godskennis nie, maar dit bly en sal altyd bly, kennis van die skepsel van God, en kennis van Gods skepsel mag nie met kennis van God verwar word nie. Die natuuropenbaring of algemene openbaring, soos hierdie vorm van openbaring in die filosofie en teologie meer bekend is, staan dus nie naas nie, maar teenoor die openbaring van God in sy Woord, dus in beginsel teenoor dat, wat die christelike geloof ons leer. 'n Openbaring van God in die natuur, die geskiedenis en die mensegees of gewete, hetsy alleen tot die oorspronklike staat beperk, hetsy dit gesien word as 'n „nog magtig voortgaande" openbaring, leer 'n verkapte wesenskonti-

---

[1]) „Door het geloof verstaan wij, dat de wereld door het Woord Gods is toebereid". (Hebr. 11 : 3).

[2]) J. H. Scholten: De Leer der Hervormde Kerk[4]. 1870, I. 301.

nuiteit 'n semipanteïsme, is in stryd met die twede gebod en moet daarom as onskriftuurlik verwerp word. Die God van die natuur en die natuurlike openbaring is geen Subjek wat my aanspreek nie en my tot verantwoording roep, maar objek van wat elk moet waarneem. Sy kennis is geen gawe Gods nie, maar vrug van my eie arbeid [1].

Hier is nie die geleentheid nie om breedvoerig in te gaan op die argumente wat mens so vaak hoor, dat ook die Bybel 'n natuurlike of algemene openbaring leer. Dit kan naar onse opvatting nie anders as op 'n misverstand berus nie. As die Bybel vir ons as Gods Woord ook waarlik die bron van Gods kennis is, dan kan Hy 'n natuurlike openbaring nie leer nie sonder in stryd te wees met sigself, want daarmee sou die ongenoegsaamheid van die Woord van God as Gods openbaring en bron van godskennis bevestig word. Die Skrif sou daarmee sigself veroordeel. Gewoonlik word in hierdie verband gewys op die bekende perikoop van Rom. 1 : 18—23. In die eksegetiese gedeelte het ons reeds hierby stilgestaan en ons het gewys op die oordeel wat manne soos Davidson en Zwingli hieroor gegee het. Die eerste meen selfs dat ons in onse tyd ons op so'n trap van ontwikkeling bevind, dat ons met die openbaring in die Skrif nie meer kan volstaan nie, en daarom sekerlik van die natuurlike godskennis gebruik moet maak; maar, dat dit 'n vergissing is om te meen dat in die Skrif sprake is van natuurlike openbaring en natuurlike godskennis, Rom. 1 : 18—23 ingesluit. Zwingli meen dat die mens buite Gods woordopenbaring om so min weet wie en wat God is as 'n kewer weet wat 'n mens is, en dat in die Skrif geen natuurlike openbaring geleer word nie, ook nie in Rom. 1 en 2 nie. So meen ons ook, dat in hierdie perikoop geen natuurlike of algemene openbaring geleer word nie. Die swaartepunt in die perikoop lê nie in vers 20 nie, maar op die hele perikoop behalwe vers 20. Dis die bedoeling van Paulus hier beslis nie om die heidene daarvan te beskuldig, dat hulle al die eeue versuim het om God te leer ken uit die natuur, maar veeleer die teenoorgestelde daarvan. Die openbaring van God in sy Woord het hulle almaal ontvang soos ons lees in vers 19. Openbaring is hier openbaring van die Waarheid in vers 18 genoem, en staan in onmiddellike verband met die vorige perikoop oor die Evangelie van Christus, Gods Woord. Hierdie openbaring het hulle verwaarloos en verloor en so ook die ware godskennis, omdat hulle (vers 21) alle relasie met God verbreek het, op hulle self gaan vertrou het, hulle self gaan verheerlik het in plaas van God, presies die sonde van die eerste sondaar, Adam. Dit was opstand teen God, verset teen die afhanklikheidsrelasie met God, die hoogmoed en ver-

[1]) Vgl. Brunner: Gott und Mensch, 1930, p. 16.

waandheid dat mens met sy biesondere psiego-fiesiese vermoëns wel in staat is om God te ken, buite sy Woord om. Hulle is hoe langer hoe meer verduister geword in hulle verstand en hulle sonde is nou dat hulle 'n gelykheid sien, nie alleen tussen Gods skepsels en God self nie, maar ook tussen hulle eie maaksels en God. Hulle sonde was juis, dat die natuurvoorwerpe deur hulle as aan God gelyk gesien word en wat daarom God ook aan hulle kan openbaar. Die beeld van God is immers wesensgelyk en wesenskontinueus met God, soos al die heidene aanvaar het, en daarom is die beelde ook aanbiddingswaardig. Hulle skuld is, dat hulle die geopenbaarde kennis van Gods Majesteit en krag, waarvan sy eie handewerk die bevestiging is (vers 20) verwaarloos en verloor het. Ook hier dus moet Gods woordopenbaring gesien word as die noodsaaklike vooronderstelling van die geloof aan Gods Majesteit en sy skeppings- en voorsienigheidsmag. Daar is dus geen ander openbaring van God nie, dan die openbaring in sy Woord en geen ander bron van godskennis nie dan hierdie woordopenbaring. Ook die sogenaamde „woord Gods in die natuur" is geen woordopenbaring nie maar natuuropenbaring. Hierdie woord Gods in die natuur is algemene waarheid, is nie die Skepper-Woord nie, maar geskape woord, geskape net soos die skepsels self.

'n Twede onderskeiding wat in verband met die godsopenbaring noodsaaklik gemaak moet word is die tussen algemene of skeppingsopenbaring en biesondere of herskeppings-openbaring. Maar ons moet versigtig wees om hierdie algemene openbaring nie te verwar nie met die algemene openbaring wat gelyk is aan natuuropenbaring, wat soos ons gesien het 'n fiksie is, voortgespruit uit die heidens-immanentistiese filosofie van al die eeue. Ook die algemene openbaring is woordopenbaring. Dis die openbaring wat van die skepping nie los te maak is nie, maar tog bo die skeppingsdaad van God uitgaan. Dis die openbaring wat gelyk staan met die persoonlike woordrelasie, wat daar bestaan het tussen God en mens in die oorspronklike staat. Dit het aan Adam die nodige kennis van God gegee om in Gods naam die beheer uit te oefen oor al wat geskape was. Wat hierdie algemene openbaring aan die oermens, hierdie persoonlike woordrelasie tussen God en mens, en hierdie skepping naar God heen, in betrokkenheid op God en sy wil, alles vir die mens en sy nageslag moes beteken het, sal ons later sien as ons moet spreek oor die skepping „naar Gods beeld".

Aan hierdie woordrelasie is helaas deur die sonde op 'n jammerlike wyse 'n end gemaak; weer sou God sy Woord spreek maar dan was nodig 'n „Middelaar Gods en der menschen", om hierdie woordrelasie te herstel. Die sonde het vereis, dat die ewige Woord van God vlees moes word, sodat deur hierdie vleeswording herstel mag word, wat

deur die mens in sy ongehoorsaamheid eiehandig verbreek is. Die ewige Skepperwoord van God het as-het-ware op 'n paraboliese loopbaan van die Ewigheid gekom, in die historiese Persoonlikheid van Jesus die tyd en die skepselsfeer aangeraak om daarna, na die herstelling van die God-menselike woordrelasie, weer naar die Ewigheid trug te keer. Dit is wat genoem word die biesondere openbaring of Gods openbaring in Christus, waarvan die hele Skrif getuienis is. Die Oue Testament is profetiese heenwysing naar die openbaring in Christus wat nog moes kom en die Nuwe Testament is getuienis van die Christus as Gods woordopenbaring, wat gekom het. Die algemene openbaring is verlore gegaan en mag in hierdie biesondere openbaring herstel word. Bron van die godskennis vir die mens as gevalle skepsel is alleen hierdie biesondere openbaring as Gods Woord. Die openbaring in Christus is die Woord van God self. Maar ook die getuienis van hierdie Godswoord is Gods Woord, en daarom ook bron van godskennis gewees van Adam af tot op die apostels van Jesus. Maar nog meer, ook die op-skrif-gestelde getuienisse van hierdie Godswoord, is Gods openbaring en dus bron van godskennis. Hierdie drie gestaltes van Gods Woord: Christus die vleesgeworde Woord, die profete- en apostelgetuienis van hierdie Woord en die opskrifstelling van hierdie getuienis is al drie godsopenbaring en daarom vir die gelowige bronne van godskennis, hoewel die drie nie sonder meer met mekaar te vereenselwig is nie. Gods eie Woord in Christus gesproke, had outoriteit en gesag as Majesteitswoord. Hierdie gesag het op die getuienis van Gods ewige Woord in Christus oorgegaan, want daar word alleen getuienis gegee van Gods eie Woord. Christus' boodskap word aan die wereld verkondig, sodat dit 'n „Evangelie Gods" aan die verloregaande wereld is, gekleed in die uiterlike vorm van die mensewoord van profete en apostels. Wat verkondig word het die Heer immers self gesê, en die boodskap het die apostels van die Heer self ontvang, hulle is immers sy persoonlike woordgetuie. Maar ook wat van hierdie getuienis op-skrif gestel is, deel nog in die gesag en outoriteit. Die apostoliese outeurskap was een van die norms by die opstel van die kanon. 'n Apostel moes self die outeur wees, of 'n boek of brief moes onder sy toesig en met sy goedkeuring geskryf wees. Die profete- en apostelgetuienis had dus afgeleide gesag en outoriteit en so ook die boeke van die kanon. Dit is mensewoorde maar tegelykertyd ook weer Gods Woord, insover God in hierdie mensewoord tot ons sy eie Woord kan spreek[1].

[1]) Ons kan dus die drievoudige indeling van Barth nie aanneem nie omdat die derde gestalte by hom, n.l. die kerklike verkondiging, die gesag, outoriteit en onfeilbaarheid mis as bloot mensewoord, en daarom nie Gods Woord genoem kan word niet. (Barth: Dogmatik, Prologomena, 1927).

Die algemene openbaring is dus vir die mens verlore gegaan en is in hierdie sin vooronderstelling van die biesondere openbaring. Die woord-relasie, wat met die val afgebreek is, word in die biesondere openbaring weer herstel. Vir die nageslag van Adam is alleen die biesondere openbaring toeganklik, waarvan die Skrif die kennisbron is en daarom kan van die algemene openbaring nie uitgegaan word nie om dan naar die biesondere openbaring te gaan. Ons kan alleen uitgaan van die biesondere openbaring en so truggaan naar die algemene openbaring, van die herskeppings-openbaring trug naar die skeppings-openbaring, van die enigste vir ons toeganklike openbaring trug naar die oeropenbaring, wat ook soos die biesondere openbaring, 'n openbaring was in Gods sprekende Woord alleen. Al wat God doen is geen openbaring nie, maar inhoud en objek van openbaring. Parallel met hierdie twee vorms van openbaring spreek ons ook van algemene en biesondere genade aan die mens. Dis Gods algemene genade in die oerstaat, dat die mens met God, as persoon met Persoon, in relasie kon staan, en aan God antwoord kon gee, dat hy godskennis mag besit, ja, dat hy naar God heen, en „naar die beeld van God" geskape was. In die biesondere genade in Christus Jesus mag hierdie relasie herstel word en die ewige beloftes aan die mens hernuw word. Ook in die oerstaat was die mens geen mikroteos, geen God in klein nie, maar hy het teenoor God gestaan, en kon alleen teenoor God staan en as sodanig bestaan deur Gods genade, in sy betrokkenheid op God. Afwyking van God het beteken: val en ondergang. Algemene genade in hierdie sin is iets gans anders as natuurlike genade, of gemene grasie, soos dit ook al genoem is, die onderhoudings- en voorsienigheids-genade van God, die genade wat God bewys aan sy hele skepping.

Een van die grootste probleme in verband met die godsopenbaring is altyd gewees die vraag: vanwaar die spore van godskennis by diegene wat buite die kennis van Christus staan? Op die ontelbare antwoorde wat op hierdie vraag gegee is kan ons hier nie ingaan nie. Die meeste is van so bedenklike aard dat dit buite die direkte belangstelling van 'n christelike teoloog val. So b.v. die antwoorde van die immanentistiese filosofie, wat 'n wesenskontinuïteit tussen God en mens veronderstel, ook van diegene wat in 'n verkapte vorm die wesenskontinuïteit geleer het. Waar daar waarlik erns gemaak is met die Skrif is die godskennis by die heidense religies eenvoudig as vals en as geen godskennis verklaar. Ons meen dat daar as 'n reël veels te ver en veels te diep gesoek is naar 'n antwoord op hierdie vraag. Die posiesie van die heiden is nie kwalitatief anders nie, as die van die mens wat aan die christelike kerk behoor, maar vir wie die openbaring van God geen werklikheid is nie en wat alleen 'n meer of minder floue tradiesie het van Gods open-

baring. Dis nie almaal Israël nie, wat hulle Israël noem; nie almaal christen nie wat hulle christen noem; nie almaal het die openbaring van Christus en die godskennis in Christus nie en tog is by iedereen in die christelike maatskappy spore van godskennis te vind, spore wat ons kan noem 'n tradiesie, 'n gerug, van die openbaring van God, wat nog bly hang. So moet ons ook wat in die heidense religies as waarheidselemente opgemerk word, sien as verminkte en vermengde tradiesie, 'n gerug, van 'n verbroke godsopenbaring. Met die verbreking van die openbaringsrelasie is die godskennis nie dadelik verdwyn nie, maar van die bron afgesluit, kon dit nie anders nie as tradiesie voortbestaan, altyd blootgestel aan die verganklikheid en verweer. Aan hierdie gevaar om ónder te gaan en te verdwyn is ook die godskennis van die biesondere openbaring blootgestel gewees, en daarom dat God sy wil en wet vir Israël op twee steentafels op-skrif gestel het, en daarom dat ons die Skrif as Gods Woord, uit sy hand as genadegawe ontvang het. Wáár die tradiesie van Gods openbaring sy oorsprong gehad het by die verskillende godsdienste is nie vas te stel nie. Waarskynlik in die biesondere, sowel as die algemene openbaring, so moet ons Rom. I : 19 verstaan. Die een tradiesie kan die ander versterk. Tog is hierdie tradiesie van Gods woordopenbaring, wat vermink en vermeng is met dat, wat die produk is van die vleeslike verstand, nie bron van godskennis nie, dit het geen saligmakende betekenis nie. Dit wys alleen die afkoms aan, dit wys die mens alleen aan, nie wat hy besit nie, maar wat hy verloor het; nie dat hy op weg is nie om die kennis van die ware God te vind, maar hoe ver hy van die ware godskennis afgedwaal is en van Gods woordopenbaring as bron verwyder is. Hierdie tradiesie van Gods woordopenbaring sal die heiden voor God nie regvaardig stel nie, maar juis veroordeel en hom van sy verdoemlikheid oortuig. In hierdie sin mag mens wel van natuurlike godskennis spreek, maar dan nie met die bedoeling nie, dat dit 'n natuurlike oorsprong had, maar alleen dat dit godskennis is wat langs 'n natuurlike weg vermink en waardeloos gemaak is vir die verlossing. Dit is nie en kan ook nie wees nie 'n „semen religionis", 'n saad van die religie, soos Calvyn gemeen het, 'n saad waaruit die religie kan ontkiem en opbloei. Die saad van die religie, gesien as die verhouding van mens tot God, as die woordopenbarings-relasie, maar van die kant van die mens gesien, kan alleen die lewende en lewewekkende Woord van God self wees. Maar hierdie spore van godskennis en waarheid kan 'n aanknopingspunt wees vir die verkondiging van Gods Woord. Met hulp van hierdie tradiesie kan die openbaringsrelasie herstel word. Maar dit kan as bron van hoogmoed en trotsheid op eie vindingrykheid ook verset meebring teen die Evangeliewoord. Dis nie al te selde die geval gewees nie, dat

die verminkte en vermengde godskennis in die weg gestaan het by die prediking van die Evangelie van Christus.

Ons wil met hierdie voorstelling van die godsopenbaring nie die indruk wek nie, dat ons geen rekening wil hou nie met die immanensie van God en alleen plek het vir sy transendensie. Die immanensie, die alvoorsienigheid van God mag nooit ontken en verwaarloos word nie; alleen dit is geen openbaring nie, en geen bron van godskennis nie, maar inhoud van Gods woordopenbaring. Die openbaring van God, algemeen en biesonder, gaan bo die skepping en onderhouding uit. Dis die transendente God wat hier in 'n woordrelasie met sy skepsel tree, deur sy Woord tot hom te spreek. Dis ook dieselfde transendente God wat alles geskape het en nog onderhou. Die immanensie mag nie gesien word nie as God in die dinge en een met die skepsel, dis die panteïstiese opvatting van die immanensie. Die immanensie of alvoorsienigheid van God is die feit dat die transendente God deur sy Gees en krag alles nog dra en onderhou. Dis alleen 'n transendente God wat immanent kan wees en nog God bly. 'n Bloot immanente God moet in sy immanensie opgaan en so ophou om God te wees.

Daar is nòg 'n onderskeiding in verband met die openbaring waarby ons hier noodsaaklik moet stil staan en dit is die tussen objektiewe en subjektiewe openbaring. Die objektiewe openbaring is Gods woordopenbaring, wat Hy met die skepping en die herskepping in Christus, objektief tot die mens gespreek het. By die skepping was die Woord algemeen, in Adam is die Woord tot sy hele nageslag gespreek. Ook in die biesondere openbaring het God in Christus, sy Woord tot die ganse menslike geslag gespreek. Ook die getuienisse van hierdie Woord en die op-skrifstelling daarvan is in afgeleide sin, die objektief gesproke Woord van God. Maar daarmee lê die Woord nog nie oop nie vir iedereen. Die godsopenbaring is nog nie godsverskyning, nog nie teofanie nie. Dis nie iedereen wat die Woord hoor nie. Die Woord hoor, wil sê die woordrelasie wat van Gods kant uitgelê is, aanvaar. Die Woord waarlik hoor, wil sê antwoord gee en die antwoord bestaan in die aanvaarding, die vasgryp van hierdie Verlossingswoord, dit beteken, in die Woord gaan vertrou en in die Woord glo as Gods Verlossingswoord. Maar die erkenning is nie vanselfsprekend nie. Hierdie erkenning is taak van die Heilige Gees wat „het uit het Mijne zal nemen en u zal verkondigen." Die objektiewe woordopenbaring is vir die mens eers dan openbaring wanneer hy die Woord as openbaring, van Gods kant gesien, as sodanig erken en aanvaar het, d.w.s. wanneer hy hierdie Woord hom toegeëien het. Dit kan alleen gebeur deur middel van Gods Gees, dit kan alleen gebeur wanneer Gods Gees hierdie openbaring, wat, van die menslike kant gesien, slegs moont-

likheid is, ook werklike openbaring maak. Dit is die geesopenbaring of subjektiewe openbaring. Buite die Gees word die Woord nie gehoor en ook nie aanvaar nie. Die mens kan egter ook weier om die Woord te hoor. Op die vraag hoe die mens met Gods Gees die Woord kan hoor en daar antwoord op kan gee, wil ons nie verder ingaan nie. Alleen moet gesê word, dat dit die mens is, as psiego-fiesiese wese, wat behoefte het aan Gods Woord, al is hy nie altyd bewus nie van hierdie behoefte; dis die verlossingsbehoeftige mens wat die Woord moet hoor en daar antwoord op moet gee, en nie die Gees van God nie, tensy die menslike gees kontinueus gedink word met Gods Gees. God het dus sy Woord objektief gespreek, die godskennis meegedeel en die enigste bron wat ons daarvoor het is die Skrif. Die subjektiewe openbaring duur voort en sal voortduur solank daar nog 'n verlossingsbehoeftige mens bestaan. Daar is dus alleen een openbaring as objektiewe bron van godskennis en dit is Gods woordopenbaring en alleen een vorm van godskennis en dit is die, waarvan die woordopenbaring van God die enigste bron is. Daar is geen natuurlike openbaring en geen natuurlike godskennis nie, behalwe verminkte tradiesie van Gods woordopenbaring. Daar is algemene of skeppings-openbaring en biesondere openbaring in Christus maar altwee is woordopenbaring. Al wat nie woordopenbaring is nie is inhoud van woordopenbaring, en is vir die gelowige alleen bevestiging van wat Gods Woord hom leer. Daar is objektiewe openbaring wat God gespreek het in sy Woord en daar is subjektiewe openbaring as die toeëiening van hierdie woord-openbaring in die krag van Gods Gees.

§ 24. **Die Beeld van God.**

Wat die „beeld van God" betref, is die Skrif, slegs op een punt duidelik en dit is dat in die Nuwe Testament, Christus die beeld van God genoem word, so in II Kor. 4 : 4, Kol. 1 : 15, Heb. 1 : 3, waar duidelik sprake is van die Godheid en Majesteit van Gods Soon, wat op aarde gekom het as Gods ewige Woord, om die God der liefde bekend te stel aan die mens. Onsekerheid is daar slegs wat betref Gens. 1 : 26, 27 en al die skriftuurplekke in die Oue sowel as Nuwe Tsetament, wat daarheen verwys. Sodat die vraag eintlik geword het: wat beteken „beeld" in Gens. 1 : 26, 27 en wat beteken skepping „naar Ons beeld". In die christelike teologie is die twee vrae helaas steeds met mekaar verwissel en selfs vereenselwig. Reeds uit ons krietiese bespreking van al die beskouings oor die beeld van God, het geblyk dat ons hier met twee probleme te doen het, n.l. 'n teologiese en 'n antropologiese, maar dan „antropologies" in skriftuurlik-reformatoriese sin, as dat wat sig besig hou, nie met die wese en vermoëns van die mens nie, maar met die

mens, as skepsel van God en sy verhouding tot God die Skepper-Heer.

Twee dinge sal dus altyd van betekenis moet wees, wat betref die vraag naar die betekenis van die beeld van God in Gens. 1 : 26, 27: in die eerste plek die nuwtestamentiese opvatting van beeld. Wat die Skrif ons leer oor die staat van vernuwing moet dus as liggewend gesien word vir die probleem van die skepping en die oorspronklike geluksaligheid. Van uit die Nuwe Testament moet die Oue Testament benader word, die algemene oeropenbaring van uit die biesondere openbaring in Christus en die skepping „naar Gods beeld" van uit die herskepping „naar Gods beeld." Hierdie onlosmaaklike verband tussen skepping en herskepping, algemene openbaring en die biesondere openbaring in die Skrif, is vir ons vooronderstelling by die benadering van die beeld en die openbaringsprobleem. Sodat ons hiermee ook alle ewolusionisme, as sou die een oerstaat naar 'n ander volmaaktere staat moes ontwikkel, moet afwys. 'n Twede punt vir ons hier van betekenis is die betekenis wat daar gelê is by die Semiete in die woord b e e l d, 'n betekenis wat ons dan ook moet trugvind in Gens. 1 : 26, 27. Ons verwys hiervoor naar wat ons reeds in die eksegetiese deel daaromtrent opgemerk het en veral naar die uiteensetting van die gebruik van hierdie woord by die Semiete, deur Johannes Hehn.

In die eerste plek merk ons dus op, dat Paulus, Christus die beeld van die onsienlike God noem (Kol. 1 : 15) en dit doen hy in een van sy belangrike christologiese uitsprake, waar daar duidelik sprake is van die Godheid en Majesteit van Christus in sy preëksistensie, in sy eksistensie sowel as sy posteksistensie. Dit is ook die geval in Heb. 1 : 3, waar daar ook nog sprake van is, dat God in hierdie Soon sy Woord gespreek het. Calvyn voeg daar nog by, dat die outeur ons wil leer dat God aan ons nie anders geopenbaar is nie dan in Christus; en omdat God vir ons so onbegryplik is, verskyn sy gedaante aan ons nergens anders nie as in sy Soon. Dat Paulus verder aan die gemeente van Kolosse kon skryf dat die nuwe mens vernuw word naar die beeld van Hom wat hom geskape het, (Kol. 3 : 10) wat 'n duidelike verwysing is naar Gens. 1 : 26, 27, is vir ons 'n duidelike bewys dat hy 'n verband gelê het tussen Gens. 1 : 26, 27 en Kol. 1 : 15. Die uitdrukking in Kol. 1 : 15, staande in die christologiese uiteensetting, moet gesien word as 'n uitbreiding op die gedagte van Kol. 3 : 10 en as antwoord op die vraag wie en wat Gods beeld is, 'n vraag wat veral die hellenistiese judaïsme, waarmee Paulus op die hoogte was, al lank besig gehou het. Blykens die antwoorde wat daar toe al gegee was, is daar nooit gedink nie aan „skaduwbeeld" en hierdie gedagte moet daarom by Paulus ook nie gesoek word nie. Christus is nie die skaduwbeeld van God nie. Daarby het die woord „skaduw" soos ons reeds gesien het,

ook in Paulus se tyd die betekenis gehad van dat wat maar skyn is, bedrog is, die onwerklikheid. Verder kom daar in die Nuwe Testament geen enkele sin voor nie, waar die mens Gods beeld genoem word. As ons dus net naar die Nuwe Testament moet gaan, is onse vraag, wie en wat die beeld van God is, reeds beantwoord. Die Nuwe Testament gebruik die woord „beeld" met welgevalle alleen van Christus en verder, in verband met die relasie van die mens tot God.

En as ons let op die algemeen semietiese gebruik van die woord „beeld" as beeld van God soos ons by Hehn en andere oriëntaliste gesien het, blyk dit dat in Gens. 1 : 26, 27 ook nie sprake kan wees nie van „skaduwbeeld". Die begrip „skaduwbeeld" pas helemaal nie by die realistiese lewensbeskouing van die antieke mens nie. Beeld was dat wat wesenskontinueus is met God, wat inkarnasie en plaasvervanger van God is, ja selfs wat middelaar is by die skepping, soos die geval is met Ea uit die Babiloniese godsdiens. Hier was die gedagte dat die mens beeld van God is ook nie vreemd nie; maar dit het juis op die kontinuïteitsgedagte berus. So is dit dan ook al verdedig dat Gens. 1 : 26, 27 die mens beeld van God noem, net soos by die ander antieke godsdienste die geval was; maar dan nie as skaduwbeeld nie, maar as lewens- of wesens-beeld as inkarnasie van God. Met hierdie semietiese woordgebruik kom die apokriewe, en die pseudepigrafiese literatuur volkome ooreen en hierby het die Nuwe Testament sig ook aangesluit. Beeld van God is wesenskontinueus met God. Gevolglik hang die beslissing oor Gens. 1 : 26, 27 daarvan af, of volgens die israëlietiese opvatting, die mens kontinueus is met God of nie. Is hy met God kontinueus soos wat Christus met God kontinueus is, dan is hy beeld van God en kan ook beeld van God wees in dieselfde sin as wat Christus beeld van God is, alleen met 'n verskil van graad of hoeveelheid. Hierdie opvatting van die mens het ons reeds verwerp as in flagrante stryd met die hele godsbeskouing en opvatting van die mens by Israël en die hele Skrif. Die absoluut kwalitatiewe wesensonderskeid tussen God en mens, as tussen Skepper en skepsel is inherent aan die outestamentiese antropologie. Beeld is dus wesensbeeld volgens die Semiete in die algemeen en ook volgens die Nuwe Testament, waar Christus Gods wesensbeeld is en daarom is die mens geen beeld van God nie en kan as sodanig in Gens. 1 : 26, 27 ook onmoontlik bedoel wees. Van welke beeld is dan sprake in Gens. 1 : 26, 27? Met hierdie vraag het meer as een skrywer hom besig gehou in die eeue, wat onmiddellik die christelike jaartelling voorafgegaan het. Een ding is seker dat hulle dit vir hulle so gemaklik nie gemaak het nie, om maar eenvoudig te antwoord, die mens is Gods beeld. Hierdie antwoord was mmers uitgesluit. Die antwoorde was: die wysheid is Gods beeld of die

Logos is Gods beeld. Paulus het geantwoord Christus die ewige Woord van God, Christus, is Gods beeld. Wat, die betekenis moet wees van die „skepping naar Gods beeld" is 'n ander vraag en wel 'n antropologiese vraag. Ons kan dus geen ander antwoord gee nie op die vraag: wat beteken beeld in Gens. 1 : 26, 27? as dat beeld die Woord van God is, die Woord wat in Christus vlees geword het. Dis die enigste antwoord wat die tiepies israëlietiese godsbeskouing kan verenig met die algemeen semietiese gebruik van die woord „beeld". Daarby is hierdieselfde antwoord op dieselfde grond ook deur die Nuwe Testament gegee, en bepaaldelik deur die apostel Paulus. Wát ook al die betekenis van „skepping naar Gods beeld" mag wees, dis duidelik dat onder „beeld" die mens nie bedoel is nie, maar alleen die Logos, sodat hier sprake is van die middelaarskap van die Woord van God, soos wat daar in die hele Skrif sprake van is; ons dink veral aan Gens. 1, Joh. 1 en Kol. 1, al word in die laaste die woord Logos nie gebruik nie.

Maar die afwysing van die verklaring van beeld as skaduwbeeld in Gens. 1 : 26, 27 en parallelle plekke, geld nie alleen vir die antropologiese verklarings van „beeld" nie, waar die mens gesien word as beeld van God; maar ook van enige pneumatiese verklaring van die beeld, waar nie juis die mens nie, maar iets wat hy as genadegawe besit, b. v. die geestelike of bonatuurlike gawe of die geluksaligheidstoestand of sfeer waarin hy met God mag verkeer, die beeld van God is. Dan i s die mens wel nie die beeld nie, maar d r a of v e r t o o n slegs die beeld. Hier is dan net so goed sprake van skaduwbeeld, waarteen onse besware is: dat beeld dan niks met Gens. 1 : 26, 27 te doen kan hê nie, omdat daar geen sprake van skaduwbeeld is nie; dat daar dan sprake moet wees van twee betekenisse van beeld: die mens se geestelike besit as skaduwbeeld en Christus as wesensbeeld van God. Hierdie twee betekenisse het niks met mekaar gemeen nie. Dit bewaar wel die wesenlike onvergelykbaarheid tussen Christus en die mens, wat die antropologiese verklarings nie doen nie, maar dit vorm 'n begrip, die van „skaduwbeeld" wat die mens se geestelike besit dan is, waarvoor daar in die Skrif geen grond bestaan nie. Die verklaring van beeld as „skaduwbeeld", wat Christus ook nie skaduwbeeld wil noem nie, bring ons dus niks nader nie aan die antwoord op die vraag, wat ons onder beeld moet verstaan. Enigsins anders is die antwoord van die Kohlbrüggiaanse groep veral Böhl, dat die beeld nie die mens is nie en ook nie sy geestelike genadegawe nie, maar die geestelike godsaligheidssfeer, waarin die mens verkeer met God, en waarin die relasie tussen God en Christus ook gesien moet word, sodat Hy as wesensbeeld wegval. Beswaar hierteen is juis dit, dat Christus wesensbeeld van God is volgens die Nuwe Testament, en ten twede, dat, waar die begrip „skaduwbeeld" deur

hierdie teologiese rigting verwerp word by die term „beeld", dit tog weer herstel word by die term „gelykenis". Die gedagte aan ooreenkoms van die mens met God word tog nie losgelaat nie. By sulk 'n verklaring van beeld, waar dit die geestelike gelukssfeer is waarin die gelowige met God in gemeenskap leef, kan Christus naas die mens „i n die beeld van God" wees, maar dan word weer vergeet, dat die relasiesfeer van die Soon met die Vader 'n gans andere is, as die relasiesfeer van die mens met God. Die geestelike genadegawe sien Böhl dan ook heel tereg as resultate van die skepping „naar Gods beeld" en nie as die beeld self nie. Dit was op die weg van die kohlbrüggiane om dat, wat die relasie sfeer tussen mens en God skep en die relasie self ook is, n.l. die Woord van God, Gods beeld te noem, maar dit het hulle nie gedoen nie, omdat die betekenis van die „Woord van God" self veel te veel op die agtergrond gestaan het. Die Woord had veeleer as vooronderstelling die relasiesfeer, dan dat die Woord as vooronderstelling van die relasiesfeer gesien is. Daarby is die beeld nie met die openbaring verbind nie, soos Bavinck en andere gereformeerde teoloë, dit heel tereg, wel gedaan het. Had die kohlbrüggiane dit ook gedaan, dan was hulle vanself tot die verbinding van „Woord" en „beeld" gekom.

Nog 'n fout wat naar onse opvatting met die begrip „skaduwbeeld" al die eeue deur gemaak is, is dat die mens eenvoudig as skaduwbeeld van God aangesien is, sonder dat daar ooit gevra is naar die betekenis van „skaduwbeeld". Afgesien daarvan dat die woord „skaduwbeeld" by die antieke mens, die betekenis had van dat, wat teenoor die werklikheid staan, kan ons in 'n skaduwbeeld niks meer sien nie van wat dit gemeen het met dat, waarvan dit 'n skaduwbeeld is, dan die uiterlike vorm. En as daar tussen twee voorwerpe meer ooreenkoms is dan die uiterlike vorm, dan is die kategorie „skaduwbeeld" hier misplaas. Op die beeld van God toegepas, kan die woord „skaduwbeeld" hier alleen gebruik word deur diegene wat die uiterlike vorm van die menslike liggaam wil sien as beeld van God. Dis die enigste konsekwente verklaring van beeld as skaduwbeeld. Hierdie verklaring van die beeld van God word egter byna algemeen afgewys en gaan mens soek naar iets diepers, iets in die psiegiese lewe van die mens, waaraan die mens met God gemeen het, en waardeur dat, wat die mens as sy besit het, beeld moet wees van dat wat God besit. Hierdeur gaan mens al dadelik die absolute grense oorskry tussen God en mens, Skepper en skepsel; sodat hierdie verklaring van beeld as skaduwbeeld altyd 'n verkapte wesenskontinuïteit meebring. Hoe meer eienskappe van die mens ooreenkom met die van God, hoe beter sal hy 'n beeld van God wees. Afgesien van wat ons reeds uitgespreek het, n.l. dat daar geen gelykheid of ooreenkoms van hoedanighede kan wees nie, sonder dat as vooronder-

stelling aanvaar is 'n sekere wesenskontinuïteit of wesensgelykheid, is hier nog te vra, waarin dan die mens nog met God ooreenkom. Om sekere eienskappe en karaktertrekke op te noem, waar die mens met God in deel, mag die skolastiek en filosofie van al die eeue doen, maar is geen taak van 'n christenteoloog nie. Daar is op elke punt, by iedere karaktertrek 'n onderskeid soos tussen Ewigheid en tyd, Skeppend en geskape, ens., waar alle vergelyking uitgesluit is, omdat ons telkens te doen het met inkommensurabele werklikhede. Die Skeppende Werklikheid het met die geskape werklikheid niks gemeen nie. Net so min as wat die mens met God te vergelyke is, net so min die menslike liefde met die goddelike liefde, die menslike mag met die goddelike mag, die menslike rede met die goddelike rede, die menslike wil met die goddelike wil en die menslike wese met die goddelike wese. Dit alles maak die relasie tussen God en mens, soos wat die Skrif ons dit voorstel, nie onmoontlik nie, maar juis moontlik, d.w.s. 'n woord-relasie. As ons wil soek naar trekke van ooreenkoms, dan is veeleer die minderwaardigste diertjie op die bodem van die see, 'n beeld van die mens, dan dat die mens die beeld van God is.

Ons besluit is hier dus, dat die mens Gods beeld nie is nie, maar alleen die Logos, die lewende en lewegewende Woord van God in Christus. Hier is sprake van wesensbeeld wat alleen Hy kan wees wat wesensgelyk is aan God, en waar die mens as beeld van God gesien word, daar word òf 'n openlike òf 'n verkapte wesensgelykheid tussen mens en God geleer. Dit is die geval met alle antropologiese verklarings van die beeld, ook in die christelike teologie. Ons wys hierby slegs op enkele uitdrukkings by Calvyn en Bavinck dat dit van hulle ook waar is: Christus word net soos die mens beeld van God genoem, alleen wat die mens in relatiewe sin is, is Christus in volstrekte sin. Calvyn sê dat die siel met sy psiegiese vermoëns luid roep dat daar iets goddeliks in die mens is. Die beeld is net soos die gewete 'n bewijs van die onsterflikheid van die siel; en net so ook die feit dat die mens dinge in sy slaap vooruit kan sien. Die onsterflikheid is as onverliesbare besit van die mens, 'n bewys van sy buitengewone natuur wat selfs die grense van tyd en ruimte oorskry. Osiander, sê Calvyn verder, vermeng Hemel en aarde, wanneer hy die menslike liggaam beeld van God noem, terwyl Calvyn self die siel beeld van God noem, m. a. w. die siel is hemels soos God, maar die liggaam is aards. Bavinck weer, leer dat God self argetiepe is waarvolgens die mens as ektiepe gemaak is. 'n Ektiepe kan alleen in graad verskil van die argetiepe sodat die mens hier gelykwesens met God is. Die mens is Gods soon, sy gelykenis en van sy geslag [1]. Luther word skerp verwyt dat hy wesensskei-

[1]) Gereformeerde Dogmatiek II. 535.

ding maak tussen Skepper en skepsel, waardeur die relasie verbreek word tussen God en mens, volgens Bavinck. Die mens sien hy as 'n skepsel staande tussen die dier en die Engele en verbind Hemel en aarde, onsienlike en sienlike dinge[1]. Die liggaam en siel is een, maar word deur die sonde van mekaar geskeur[2], wat wys dat hulle tog nie een is nie, en ons laat vermoed dat vir Bavinck die sonde alleen die liggaam aankleef. Bavinck sien die kennis van God, die geregtigheid en heiligheid as bewerk deur die Heilige Gees en tog is dit nie genadegawe aan die mens nie, maar wesenlik eie aan die mens[3], wat moet beteken dat die mens in die oerstaat ook oor die Heilige Gees beskikking had. Die gelykvormigheid van die mens aan God sien Bavinck as voorwaarde van die menswording in Christus[4], wat ons wys dat met hierdie gelykvormigheid, wesenlike gelykvormigheid en wesensgelykheid bedoel is. Bavinck sien verder nog die mens as skakel tussen en as eenheid van geestelike en stoflike wereld. Die mens is nie alleen mikrokosmos nie, maar ook mikroteos, God in klein.[5] „Reeds met die skepping het God sig aan die mens gelyk gemaak, maar in die herskepping word Hy mens en gaan in onse toestand in." Die eerste sin kan alleen betekenis hê as verwysende naar die wesensgelykheid tussen mens en God. Dis feitlik 'n soort inkarnasie van God wat voorbereiding was vir die menswording in Christus.

Dat die probleem van die beeld in noue verband met die van die openbaring bespreek moet word, het Bavinck en andere goed gesien. Beeld van God is dat, wat God openbaar, Bavinck is egter nie konsekwent nie. Die mens noem hy die rykste openbaring van God onder die skepsels, maar die lyn wil hy nie deurtrek nie, n.l. dat die mens dan die rykste beeld van God is. As die mens 'n beter openbaring van God is as die andere skepsels, moet hy ook beter beeld van God wees. Waar die andere skepsels ook openbaring van God genoem word deur Bavinck, moes hulle ook beeld van God wees, alleen minder duidelik as die mens en veel minder duidelik as Christus. Tot sulke onmoontlike konklusies kan verkeerde uitgangsprinsiepe ons maklik bring.

Dat wat God openbaar is beeld van God. En, soos ons reeds in die vorige paragraaf gesien het, is daar alleen een openbaring van God en dit is sy woordopenbaring. Daar is geen skepsel, wat openbaring van God kan wees nie, alleen sy Woord, daarom is daar geen skepsel wat beeld

[1]) Ibid. 538.
[2]) Ibid. 541.
[3]) Ibid. 540.
[4]) Ibid. 542.
[5]) Ibid. 545.

van God kan wees nie, alleen sy Woord. En insover die getuienisse van profete en apostels, van hierdie Woord van God in Christus, Gods Woord genoem mag word, is dit ook Gods beeld, d.w.s. dat wat God aan ons bekend maak en openbaar; en insover die op-skrif-gestelde profete- en apostel-getuienis van Gods Woord, Gods Woord genoem mag word, sover is die Skrif ook beeld van God, d.w.s. dat wat God aan ons bekend maak en openbaar. Die drie vorms van beeld van God is egter nie sonder meer met mekaar te vereenselwig nie. Die laaste twee is beeld in afgeleide sin. Dat hier van die uiterlike mensewoord in die profete- en apostel-getuienis en in die Skrif nie sprake is nie, as van die beeld van God, laat sig wel verstaan. Eers straks as deur die Gees van God in die mensewoord die openbarende Godswoord te voorskyn kom, die Woord wat nie gespreek is nie, maar wat gespreek word en God openbaar, dan is dit dat die Woord, as Middelaar tussen God en mens, ook Gods beeld is. Die Godswoord wat Gods beeld kan wees, is die Woord wat aan die een kant gesag en outoriteit besit soos die Majesteitswoord van God en wat aan die ander kant alleen deur die Heilige Gees en alleen op die getuienis van die Heilige Gees, my aanspreek as Gods eie Woord. Dit kan geen mensewoord doen nie, in die Skrif of waar ook al, maar alleen Gods Woord.

Ons kan dus nie sê nie, dat deur die reformatore of neo-reformatore vir ons 'n aanneemlike antwoord gegee is op die vraag: wat is die beeld van God? Dis hulle nie geluk nie om vir ons 'n verstaanbare verband te lê tussen Kol. 1 : 15 en Gens. 1 : 26, 27. Een van die vernaamste oorsake hiervan is, soos ons reeds gesien het, die opvatting van beeld as „skaduwbeeld". Hierdie opvatting van beeld maak elke oplossing onmoontlik. Gods beeld is alleen te sien as Gods Woord, as Gods openbarende Woord. Die Woord van God wat ook geen beeld van God is nie, is ook nie in staat nie om God aan ons te openbaar. In Christus Jesus het God met die biesondere openbaring hierdie Woord gespreek, en deur die Gees van God wat op die pinksterdag aan die Gemeente geskenk is, spreek Gods Woord nog tot elke gelowige. „Hij (die andere Trooster) zal het uit het Mijne nemen, en zal het u verkondigen."

Uit onse ondersoek het dus geblyk dat die vraag: wat die beeld van God is, 'n ander vraag is as die naar die betekenis van die skepping „naar Gods beeld." Hierdie twede vraag handel nie meer nie, oor die Middelaar tussen God en mens, maar oor die mens in sy oerstaat soos wat hy gestaan het in relasie met God as ook in die staat waarin hy deur die vleesgeworde Woord van God weer herstel mag word. Hierdie vraag vereis dus 'n aparte bespreking.

§ 25. Die Skepping „naar die Beeld van God".

Die beeld van God wat in Gens. 1 : 26, 27 dus nie „skaduwbeeld" kan beteken nie, maar, volgens die semietiese gebruik van die term „beeld", wesensbeeld van God moet wees en volgens die nuwtestamentiese gegewens die Woord van God moet wees, wat in Christus vlees geword het, kan dus nie sien nie op die wese van die mens self as skepsel van God, maar alleen op sy betrekking tot God, die Skepper-Heer. So is die uitdrukking „geskape naar Gods beeld" dan ook al die eeue deur gesien in verband met die betrekking, waarin die mens tot God geskape is. Die skepping „naar Gods beeld", is dan ook altyd bespreek in verband met die oorspronklike staat, deur sommige — b.v. deur Luther — op so'n wyse dat daar moeilik sprake is van die beeld self. So moet ons feitlik elke pneumatiese verklaring van die beeld sien as 'n juiste beskrywing van die oerstaat, maar nie as 'n antwoord nie op die vraag: wat of wie die beeld van God is. Dit gee ons dan ook antropologiese beskouings, wat, soos ons reeds aangetoon het, in noue verbinding staan met die Skrif, insover die mens daar gesien word as in betrekking staande tot God, 'n betrekking, wat as loutere genade van God aan die mens gesien moet word. Waar die mens dan in sulk 'n gedagtegang gewaardeer word, daar is dit op grond van hierdie betrekking waarin hy tot God staan en op grond van die geestelike genadegawe van God, wat gevolg is van hierdie in relasie-staan met God. Vir hierdie opvatting van die skepping „naar Gods beeld", as die skepping „naar God heen," as die woordopenbaring a a n die mens m e t die skepping, maar wat dan tog as die skeppingsopenbaring, bo die skepping self uitgaan, het dit daarom ook geen sin nie, om groot werk te gaan maak van die voorsetsel „in" of „naar" of „ooreenkomstig" wat by die woord beeld — of gelykenis — gebruik word. Die hele uitdrukking wys immers alleen op die verhouding van die mens tot God, gegrond op Gods openbaring aan die mens, en daarom kan die voorsetsel geen biesondere krag hê nie. Vir 'n antropologiese verklaring van die beeld het die voorsetsel wel betekenis, maar tog, om die verklaring alleen op die voorsetsel te grond sou erg oppervlakkig wees. Die uitgangspunt is hier gewoonlik nie die voorsetsel nie maar die antropologiese beskouings. Onder invloed van die griekse filosofie en die herlewing daarvan in die moderne tyd, is die relasie tussen mens en God die een of ander vorm van wesensrelasie, sodat daar w e s e n l i k e r a p p o r t gesien word tussen mens en God. Dit is gegrond op die opvatting van siel as dat wat 'n aparte bestaan kan hê los van die liggaam, wat van natuur selfs in staat is om die grense van ruimte en tyd te oorskry. Gaan mens van sulk 'n beskouing van die mens en veral sy siel uit, dan sal die voorsetsel voor die

woord „beeld", alleen moet dien om hierdie antropologiese sienswyse te bevestig. So sien ons dan ook dat Calvyn die beeld reken tot die probleem van die menslike wese, of liewer die menslike siel self. Dit is gedaan deur die meeste gereformeerde teoloë en die hele moderne teologie, van wie mens dit natuurlik moet verwag. Die beeld is hier bepaling by die mens of by sy siel en wys die betekenis daarvan aan. Die voorsetsel word dan as „as" of „gelyk aan" oorgesit om die gelykheid tussen mens en God aan te dui. Met hierdie opvatting van die menslike wese, die beeld en die voorsetsel, hang ook saam die opvatting van die hele oerstaat van die mens as „natuurlik" insover dit as 'n vanselfsprekende toestand voortvloei uit die geskape wese van die mens. In sulk 'n opvatting van die oerstaat is vir die genade van God geen plek nie. Die mens was wat hy behoor te wees, kragtens sy wese en sy natuurlike vermoëns. Hierdie twee opvattings van die oertoestand in die christelike teologie staan prinsipieel teenoor mekaar. Dis die verskil wat ons sien in die antropologie van Luther en Calvyn, van Barth en Brunner en honderde daar tussen in. Dis antropologie as leer oor die mens se verhouding tot God en antropologie as leer van die voortreflikheid van die mens se oorspronklike wese self.

Uitgaande van die feit dat, nie die mens beeld van God is nie, maar die Woord van God, wat wesensgelyk is aan God en wat God aan ons openbaar en so'n relasie tussen God en mens tot stand bring, kom ons vanself by die uitdrukking, skepping „naar die beeld van God", tot die gedagte van 'n relasie of betrekking sonder om dit noodsaaklik uit die voorsetsel te wil gaan aflei. Die Woord van God wat Hy ook hier in die oerstaat tot die mens gespreek het, is Middelaar tussen God en mens. God spreek die mens aan, deel hom godskennis mee, stel aan hom 'n gebod en verwag van hom 'n wandel ooreenkomstig die gebod en vervulling van sy lewenstaak. Hy word 'n wese wat nie aan homself oorgelaat is nie, doelloos en sonder roeping, hy leef nie in homself opgeslote nie; maar hy mag deur Gods vrye genade aan hom, met God in woordverkeer staan, hy leer meteen wat hy moet doen, en wat sy taak is teenoor God en teenoor sy medeskepsels; van God ontvang hy biesondere genade om sy taak te volbring; dit alles wil sê hy is „naar God heen" geskape, geskape „naar Gods beeld", geskape „in betrokkenheid op God."

Die hebreeuse voorsetsel בְּ kan ons dus verstaan net soos ons wil, maar dit moet verwys naar die relasieskap van mens met God, naar die betrekking wat nie vooronderstelling is nie van die Woord, wat God spreek, maar wat as vooronderstelling het, die Woord wat God tot die mens gespreek het en nog spreek. Deur Gods Skepperwoord is die mens in aansyn geroep, maar deur die Skepperwoord as Gods Genadewoord word die mens ook tot God in relasie gestel. Ons kan dus vertaal

met „in" of „naar" of wat ook al, maar die krag daarvan moet wees dat dit verwys naar die relasie met, en die betrokkenheid op God. Die vertaling „in" is nie onsinnig nie en word deur heelwat kommentatore verdedig, maar tog moet daar nie 'n buitegewone betekenis in gelê word nie. Teen „in" pleit dat die Septuagint en die hele Nuwe Testament die voorsetsel nie so opgevat het nie. Κατα is met „in" nie te vertaal nie. „Naar" is goed maar dan meer in die sin van „naar.... heen", κατα θεον (Ef. 4 : 24), „naar God heen". Die gedagte wat agter ? sit kan net so goed uitgedruk word met „in betrekking tot", so veral in Ef. 4 : 24, „in betrekking tot God," Soos wat Ea by die Babiloniërs die middelaar was ook by die skepping van die mens, so die Woord van God in die skeppingsverhaal in Genesis. Dit is ook wat Joh. 1 en Kol. 1 wil bevestig.

God het dus, net soos die andere skepsels, ook die mens goed geskape as psiego-fiesiese wese, soos wat ons hom ken en soos wat hy nie alleen vatbaar is nie vir 'n sekere ontwikkeling, maar ook aan verval blootgestel is. Maar bo hierdie skepping uit, hoewel onmiddellik in verband met die skepping, het God nog in woord- of openbarings-relasie met die mens daargestel. Die biesonderheid in die skepping van die mens lê nie in die vorming van sy wese nie, maar in hierdie stel van die mens in 'n woordrelasie met God, in hierdie skepping „naar God heen", „in betrokkenheid op God". God had vir die mens 'n biesondere taak, in Gods naam moes hy die beheer uitoefen oor die res van die skepping. Daarop moes God hom voorberei, en al wat hy daartoe ontvang het, is genadegawe van God en moet gesien word as die resultate van die staan in die woordrelasie met God.

In die eerste en voornaamste plek moet ons sien dat by die mens, deur die aanspreek van God, 'n verantwoordelikheidsbesef ontwaak. Hy voel sig gestel teenoor God, sy Meerdere, aan wie hy gehoorsaamheid skuldig was, maar van wie hy ook afhanklik was vir alles wat hy nodig had. Hy word, wat ons kan noem persoon, in sedelike en geestelike sin, wel te onderskei van selfbewussyn en van die „ek" as die sentrum van psiego-fiesiese vermoëns, wat 'n dier in 'n sekere mate ook is [1]. Die mens met allerlei psiego-fiesiese vermoëns word hier tot 'n hoër lewe geroep dan enig een van die andere skepsels. 'n Twede direkte gevolg van die persoonlike woordrelasie is dat die mens van God die nodige godskennis ontvang, wat hom in staat stel vir sy sedelik-geestelike lewenstaak. Daarvoor het hy in die paradys-lewe ook in 'n voortdurende woordgemeenskap met God gestaan. Van die algemene woordopenbaring het hy in hierdie verband geleef. Dit wil egter nie sê nie, dat die oermens volmaakte wetenskaplike kennis had. Hierdie kennis moes hy ontwikkel,

[1]) Otto Piper: Die Grundlagen der Evangelische Ethik 1928, meen dat nie alleen 'n dier nie, maar ook 'n plant 'n „ek" het.

moes hy aan die natuur in die loop van die eeue ontworstel. Wel sou die besit van die bonatuurlike geestesgawe aan hierdie ontwikkeling 'n heel ander karakter gegee het as wat ons dit uit die geskiedenis ken. Die kennis wat hy van God had, was kennis van God, was kennis van Skepper-werklikheid en nie van geskape werklikheid nie. Die belydenisskrifte lê dus heel tereg op die ware kennis van God nadruk, as op een van die vernaamste kenmerke van die skepping „naar Gods beeld". Hierdie godskennis was volmaak, insover dit volmaak by 'n skepsel genoem kan word.

Verdere gevolge van die skepping naar Gods beeld is die oergeregtigheid en die Heiligheid. Dit was albei as genadegawe van God deur sy Gees volmaak en sluit alle sedelik-geestelike ontwikkeling uit. Geregtigheid sien op die juiste gehoorsaamheidsbetrekking van die oermens tot God. Hier moet die gedagte van verdienste soos wat dit deur die semipelagiaanse Rome en andere moralistiese stromings in die christelike teologie verdedig is, afgewys word. Dis nie nodig nie om die oergeregtigheid los van die gehoorsaamheid te sien, maar dit was daarvan ook nie die noodsaaklike resultaat nie. Die wil van die mens is deur die skepping „naar Gods beeld" nie op sigself betrokke nie maar op die wil van God. Hierin het sy vryheid bestaan, dat hy op God betrokke was, sy wil was die wil van God, sy wil het in die van God opgegaan, sodat teonomie die teenoorgestelde is van heteronomie. Solank die mens op die wil van God betrokke sou bly, solank sou sy vryheid bly bestaan. Die wilsvryheid van die oermens is dus nie te verstaan nie as vryheid teenoor Gods wil, maar as vryheid in en onder die wil van God. Waaragtige vryheid is die vryheid van die wil wat sig oriënteer aan die wil van God, die Skepper-Heer. Dis vryheid wat as vooronderstelling het: gebondenheid, die gebondenheid aan Gods wil. Wat daarteenoor staan is die wil wat betrokke is op die skepsel, dus gebondenheid wat as vooronderstelling het, vryheid van die wil van God, d. w. s. verbreking van die relasie tussen mens en God. Hierdie gebondenheid aan al wat skepsels is, is heteronomie. Daar is geen outonomie, wat nie tot heteronomie herlei kan word nie, behalwe die outonomie, wat in die wil van God gewortel is en dus eintlik teonomie genoem moet word. Dis die wilsvryheid van iemand soos Paulus, wat sy vryheid dààrin sien dat hy slaaf van Christus mag wees. Hierdie begrip van vryheid wat ons trugvind by Augustinus en die manne van die hervorming, is die teenoorgestelde van die grieks-idealistiese vryheidsbegrip, waarteen die kerk van Christus al die eeue geworstel het. Daar is 'n determinisme wat ons teologies kan noem, omdat dit aandui 'n betrokkenheid en gebondenheid aan God, wat gelyk staan met vryheid en lewe in die diepste sin van die woord: maar daar is determinisme wat ons naturalisties kan noem, hetsy hier sprake is van

hoëre hetsy van laëre naturalisme, omdat dit betrokkenheid en gebondenheid is aan die hoëre psiegiese natuur, of die laëre fiesiese natuur, wat gelyk staan met onvryheid en dood. Die twee staan lynreg teenoor mekaar en is met mekaar nie te verenig nie.

Heiligheid kan hier opgevat word in religieuse sin, as volkome toegewydheid aan God, maar ook in sedelike sin as reinheid en onbesmetlikheid; onbesmet wat betref die verhouding teenoor God en onbesmet wat betref die verhouding teenoor die medemens. Die laaste is immers in die eerste gegrond. Die volkomenheid en onberispelikheid van die mens in sy wandel teenoor sy medemens het immers sy oorsprong in 'n onberispelike wandel teenoor God. Vir 'n ontwikkeling is hier geen plek nie. Daar is geen heiligheid, wat aan die end van 'n lewensweg, as vrug van eie stryd en kragsinspanning, te sien is nie. Dit is alleen Gods gawe uit genade aan die oermens in die oorspronklike staat van volkomenheid en aan die wedergeborene in Christus Jesus.

'n Ander allervernaamste geestelike genadegawe aan die oermens was, die onsterflikheid. In teenstelling met die res van die skepsels, was die voortbestaan aan die oermens verseker. Solank hy in die betrokkenheid op en die gebondenheid aan Gods wil sou bly staan, solank sou hy in die Paradys mag bly, waar daar onder andere ook gestaan het, die Boom des Lewens, waarvan die mens mog eet, en waardeur sy kragte steeds vernuw en verkwik mag word, sodat by hom geen spore van verslapping en verganklikheid te merk was nie. Wat sou geword het as Adam nie gesondig en die dood nie verkies het nie, weet ons nie; miskien „op een punt des tyds" (1 Kor. 15 : 52) wanneer God dit wil, eenvoudig „verander" geword het.

So het God die eerste mensepaar hier op aarde gestel in die Paradys, waar hulle kon bestaan en bestaan het deur Gods genade, waar hulle kon leef en geleef het, uit die hand van God, die bron van alle ewige lewe en alle geluksaligheid. Maar die moontlikheid was nie uitgesluit nie, dat die mens aan hierdie toestand eiehandig 'n end kon maak. Hy kon die relasie met God verbreek, hy kon weier om langer gehoorsaam te wees aan God. En dit is ook wat werklik gebeur het. So stel die Skrif ons die oorsprong van die kwaad voor. Dit moet gesoek word in die ongehoorsaamheid van Adam en Eva in die Paradys. Die bron van al die kwaad moet ons sien in die hoogmoed van die eerste mensepaar. Die besef van verantwoordelikheid, roeping en eie voortreflikheid, het Adam daartoe gebring om sy oog op homself te slaan, te sien sy verskil met die res van die skepsels en sy verhouding tot God. Adam is die eerste wat gemeen het dat daar 'n wesensgelykheid bestaan tussen God en mens. Hy was die eerste wat vergeet het, dat alles wat hy had, nie uit sy geskape wese voortgevloei het nie, en daarom nie onverliesbaar was nie, maar

dat dit Gods onbegryplike genade aan hom was; en dit was sy val. Bewus van eie voortreflikheid, oortuig van die feit dat hy met God wesensgelyk was, mikroteos, God in klein was, kon hy die noodsaaklikheid nie meer insien nie om in gehoorsaamheid aan God, aan God verbonde te bly. So het hy die sedelik-geestelike bande verbreek met God, sy naar-God-heen-geskapenheid self vernietig. Aan die geluksalige staat van die oer-geregtigheid en heiligheid het hy 'n end gemaak, deurdat hy dit alles wou sien as sy eie onverliesbare besit. Adam was die eerste gewees om 'n antropologiese verklaring van die beeld van God te gee, en dit was sy sonde.

Wat die sondeval alles meegebring het en wat dit vir die hele menslike geslag moes beteken het, is nie op enkele bladsye in biesonderhede uit-een te sit nie. Die eerste wat ons moet afwys is die begrip van sonde as iets passiefs, soos wat Rome dit eintlik wil voorstel met die leer oor die verlies van die bonatuurlike gawe en die ongeskondenheid van die na-tuurlike. Die bonatuurlike of geestelike gawe is nie „natuurlik" nie in die sin, dat dit uit die menslike psiego-fiesiese wese voortgevloei het, maar wel „natuurlik" vir die mens insover dit nie los en naas sy natuur gestaan het nie. Dit was alles genadegawe v a n God a a n die mens. Van hierdie gawe was ook afhanklik die regte gebruik en onvergank-likheid van die natuurlike gawe. Deur die vrug van die Boom des Le-wens, was die natuurkragte sonder end en onuitputbaar. Maar dan moet die verlies van die bonatuurlike gawe, deurdat die mens die bande met die Springader van die Lewe deurgehak het, natuurlik ook meebring die beperktheid van die psiego-fiesiese kragte en die misbruik selfs daarvan. Die sondige mens is altyd daarop uit om sy psiego-fiesiese kragte te misbruik en te verderf, terwyl dit vaak weer aan die sorg van die natuur vir herstelling toevertrou word. Die sonde moet egter nie ge-sien word nie as wesenlik vir die menslike natuur, net so min as wat Gods geestesgawe vir hom wesenlik is. Die sonde is nie deel van sy wese nie, nie uit die wese van die mens te verklaar nie, maar is besmetting van die wese. Sonde is sonde teen God, ongehoorsaamheid, vyandskap en opstand teen God, dis verbreking van die woordrelasie met God, vernie-tiging van die geskapenheid „naar Gods beeld", „naar God heen". Sonde is nie fiesies te verstaan nie, maar alleen geestelik-sedelik. Dit het alleen psiego-fiesiese gevolge en ellende meegebring. Die sondige mens staan nie alleen met leë hande voor God nie, beroof van al die bonatuurlike gawe, maar ook met verminkte psiego-fiesiese kragte en as skuldige son-daar voor God. Dit geld nie alleen van Adam nie, maar ook van sy ganse nageslag.

Los van God, deurdat die woordrelasie verbreek is en aan die woord-openbaring 'n end gemaak is, is die sondige mens ook los van die enigste

bron van godskennis. Wat voortbestaan is tradiesie van Gods woordopenbaring en so verminkte spore van die skepping „naar die beeld van God". Hoe verder weg van God, hoe minder is die mens in staat om as persoon met verantwoordelikheidsbesef voor God te staan. As daar geen relasie meer bestaan nie met God, weet die mens ook nie om sy verhouding te bepaal nie teenoor die medemens en selfs teenoor die dier. Die grond van die ware sedelikheid, moet alleen in die ware religie, as die ware verhouding tot God, gesoek word. Wat dit nie is nie, is karikatuur van sedelikheid. Van die oorspronklike anker des lewens losgeslaan, dwaal die mens as psiego-fiesiese wese reddeloos en doelloos rond op aarde.

God laat die gevalle mens nie aan homself oor nie, maar spreek hom aan in die biesondere openbaring, in die Woord, wat egter vlees moes word om so die verbroke relasie met God te herstel. Reeds aan Eva is die Woord van die belofte geskenk, wat heenwys naar die dag wanneer hierdie relasie in werklikheid herstel sou wees. Die herstelling van wat was, sou egter nie 'n vanselfsprekende gebeurtenis wees nie. Eers na 'n reuse stryd teen die mag van die sonde en Duisternis, kan die Lig van God weer deurbreek. Die heilige God is ook 'n God van geregtigheid en eis vir die sondedaad ook 'n regvaardige straf. Van hierdie straf sal die vleesgeworde Woord die verdoemde mens moet verlos. Christus Jesus wat op Golgotha vir die mens se skuld betaal het en daar versoening tot stand gebring het, is die vooronderstelling van die herstelling van die woordrelasie met God.

Met die val het die beeld dus nie verlore gegaan nie, omdat die mens die beeld nooit had nie en self ook nie was nie. Maar die skepping „naar Gods beeld" is vernietig. Wat oorgebly het, is verminkte spore van hierdie oorspronklike naar-God-heen-geskapenheid. Die geskapenheid „naar Gods beeld" het nooit behoor nie tot die mens se psiego-fiesiese vermoëns, nog minder die verminkte spore daarvan. Dis spore wat ons nog ooral kan sien by verskillende volke en individue, al is dit nie ooral ewe duidelik nie, maar dis spore wat vatbaar is vir algehele uitwissing. Vir die mens self het dit geen betekenis nie, behalwe insover dit hom herinner aan sy verdorwenheid en van-God-afgedwaaldheid. By hierdie res van die geskapenheid „naar Gods beeld", hierdie spore van Gods algemene woordopenbaring, kan die biesondere Openbaringswoord in Christus sig aansluit om die relasie met God weer te herstel. Dit alles is egter geen mensewerk nie, maar Gods werk in Christus, deur middel van sy Heilige Gees.

Deur Christus aan die kruis is versoening gedaan vir die sonde wat nie maar net smet is nie, maar skuld voor God. In Christus spreek God sy versoenende Woord. Maar soos wat Adam geweier het om hom aan

die Genadewoord van God te hou, kan elke sondaar ook weier om die Woord te hoor, en aan al die saligheid in Christus onverskillig verby gaan. Alleen hy wat deur Gods genade die Woord hoor en daar gelowig antwoord op gee, word in die woordrelasie met God herstel. Alleen tot die gelowiges in Christus, spreek God sy Verlossingswoord; alleen „in Hom", in Christus"", „om sy wil" volg daar 'n vergifnis van sonde, waardeur die hinderpaal tussen mens en God uit die weg geruim word. „In Christus" word die woordrelasie met God in beginsel herstel, maar dis die tragiese in die lewe van die gelowige, dat hierdie herstelling in hierdie lewe nooit meer volle werklikheid word nie, wat betref die gevolge van die staan in 'n woordrelasie met God. Nooit meer nie verdwyn die gebrokenheid voordat uit die hand van die regvaardige Regter die genadekroon ontvang is. Want in hierdie lewe het die allervroomste maar 'n klein beginsel van die vereiste gehoorsaamheid aan God. Eers met die opstanding uit die dood, sal alle ongehoorsaamheid en alle bittere gevolge daarvan vir die mens as psiego-fiesiese wese afgesterf wees; dan eers sal die gelowige godskind in die volste sin herstel wees, herskape wees „naar die beeld van God" maar om dan nie op aarde nie, maar in 'n ander sfeer, op 'n hoër vlak, sy taak te verrig, n.l. die doen van die wil van God, en die verheerliking van sy naam.

§ 26. **Besluit.**

In die loop van ons ondersoek naar die betekenis van die beeld van God, het geblyk dat daar in hoofsaak drieërlei verklaring in die loop van die geskiedenis van die Christendom gegee is van die beeld.

Die mees bekende en algemeenste hiervan is, wat ons 'n antropologiese verklaring genoem het. Bavinck het in dieselfde sin van „naturalisties" gespreek en Daubanton van „modaal" of „formeel". In hoofsaak kom 'n antropologiese verklaring hierop neer, dat die mens die beeld van God is; die wese van die mens is van die aard, dat dit noodwendig 'n sekere gelykheid of ooreenkoms met God moet vertoon. Die ooreenkoms met God kan gesien word in die liggaam van die mens, met die vorm of uiterlike gedaante van God. Hierdie verklaring kom maar selde voor, dis egter die opvatting van die beeld van God by die antropomorfisme van al die eeue gewees. Die ooreenkoms van God kan ook gesien word in die siel van die mens. Hierdie voorstelling kom ook vaak voor en moet gesien word as staande direk onder invloed van die griekse idealistiese filosofie. In die derde plek word die hele mens gesien as beeld van God en moet die ooreenkoms blyk uit siel en liggaam in hulle eenheid en saamhorigheid, hoewel op die psiegiese die meeste nadruk gelê word. Ons kry dus 'n fiesies-antropologiese, 'n psiegies-antropologiese, en 'n psiego-fiesies-antropologiese verklaring van die beeld van God. Hierdie verklarings

moes ons almaal afwys, op grond dat dit 'n wesensgelykheid, 'n wesenskontinuïteit met God veronderstel wat in 'n openlike of in 'n verkapte vorm geleer word, wat die teenoorgestelde is van wat die Skrif ons leer omtrent die wesensverhouding tussen God en mens. Verder gaan dit gepaard met 'n verkeerde eksegese van Gens. 1 : 26, 27, waar beeld verklaar word as „skaduwbeeld". Hierdie antropologiese verklarings berus op 'n verkeerde antropologie, 'n antropologie wat in stryd is met die Skrif, en in beginsel 'n verdediging is van die heidens-idealistiese filosofie van al die eeue; en het daarom vir die probleem van die beeld van God en die probleem van die skepping „naar Gods beeld" geen waarde nie.

Die twede belangrike vorm van verklaring van Gods beeld wat ons in die loop van onse ondersoek aangetref het, is wat ons pneumaties genoem het, wat deur Bavinck „bonatuurlik" en deur Daubanton „kwalitatief" genoem is. Dit gee ons 'n voorstelling van die mens in sy verhouding tot God, soos wat ons meen die Skrif dit ook doen. Dis die verklaring wat ons by Augustinus gevind het, by Luther, die bybels-teologiese Zwingli, aan die een kant ook deur Calvyn toegestem word en by al die teoloë by wie die christelike leer van die mens in hoofsaak is, 'n leer van sy verhouding tot God. Hierdie vorm van verklaring van die beeld van God het sy grote voordeel bo die antropologiese, dat dit die absoluut kwalitatiewe wesensverskil tussen God en mens, Skepper en skepsel, Ewigheid en tyd, handhaaf en dat dit daarom die mens nie Gods beeld kan noem nie, maar wel die bonatuurlyke of geestelike genadegawe van God aan die mens, of ook die godsalige gelukssfeer, waarin die mens met God in gemeenskap verkeer. Dit het dus sy voordeel dat dit 'n meer skriftuurlike verklaring kan gee van die verhouding van die mens tot God, in die oerstaat en daarna. Ook in die oerstaat word die mens as die beste van Gods skepsels, in afhankelikheid van God gesien. Die skepping „naar Gods beeld" word hier, heel juis gesien, nie los van die skepping nie, maar tog as bo die skeppingsdaad uitgaande. Die bonatuurlike genadegawe is nie uit die menslike wese te verklaar nie en daarom verliesbaar, nie sonder gevolge vir die natuurlike gawe nie. Ook van hierdie verklaring kom verskillende vorms voor, maar die verskille is hier minder groot as by die antropologiese verklarings. Die voorstelling van die skepping „naar Gods beeld" by die pneumatiese verklarings van die beeld is te aanvaar, maar nie die verklaring van die beeld self nie. Die eksegese van beeld as „skaduwbeeld" in Gens. 1 : 26, 27 is hiervoor verantwoordelik. Die beeld is wel gawe van God aan die mens, maar dan tog dat wat ooreenkoms moet vertoon tussen mens en God en so ook tussen mens en Christus, wat beide die beeld van God moet vertoon.

Van hierdie twee vorms van verklaring kom daar nie alleen allerlei

variante voor nie, maar ook allerlei verbindingsvorms. So het ons in ons ondersoek vaak, die twee verklarings by dieselfde persoon gevind en die deurskemering van 'n derde, soos by Calvyn. 'n Kombinasie van die twee is b.v. die verklaring van Rome wat „beeld" antropologies verklaar en gelykenis" meestal pneumaties. So ook die bekende gereformeerde verklaring van beeld in ruimere sin en beeld in engere sin, wat met 'n sekere reg tot op Calvyn terug gevoer kan word. Heel juis egter is die opmerking van Daubanton, dat hier dan van twee beelde sprake is.

Die enigste aanneemlike verklaring vir ons van die beeld van God het ons teologies genoem, omdat ons dit nie anders kan sien nie as die ewiglewende en lewegewende Woord van God, dat wat met God wesensgelyk is, wat God aan die mens afbeeld en uitbeeld en openbaar. Die beeld van God is dus sy openbarende Woord, wat Hy tot die mens spreek, in welke gestalte ook al.

Die probleem van die beeld word hiermee 'n ander probleem as die van die skepping „naar Gods beeld". Die laaste is die probleem van die oorspronklike staat van die eerste mensepaar, waar die Woord van God as Middelaar tussen God en mens 'n allervernaamste plek ingeneem het. Dis die Woord van God in sy pontifikale, brugspannende of sosiale betekenis, waarin dit as in 'n godswonder, 'n betrekking tot stand gebring het tussen God en mens, Ewigheid en tyd. Vandaar dat die Skrif die mens nooit anders as in gemeenskap met God sien nie, behalwe toe hy die relasie eiehandig verbreek het. Maar op hierdie verbroke algemene woordopenbaring, waarvan slegs verminkte spore nog te sien is by die mens, het God die belofte gegee van die Woord wat vlees sou word om weer die woordrelasie tussen God en mens te herstel. God het die mens, die kroon van sy skepping, gemaak met 'n bepaalde doel en dit is, dat hy met Hom in sedelik-geestelike gemeenskap moet leef, Hom moet dien, ook ten opsigte van die andere skepsels en sy naam moet verheerlik. Hiertoe was die mens geskape en hiertoe sou hy in die volheid van die tye, herstel word. In hierdie sin is die mens aan God verwant, in hierdie sin is hy van Gods geslag, het hy geen blywende stad hier op aarde nie, maar 'n toekomstige woning in die ewige Vaderhuis. Maar dan moet ons op ons hoede wees om hierdie gemeenskap met God, nie vanuit die mens se skepsel-natuur te verklaar nie, maar alleen opvat as 'n wonder van Gods genade. Hierdie sedelik-geestelike verwantskap met God, word alleen deur die sprekende Woord van God en sy Gees tot stand gebring en in stand gehou. Sonder die Woord is die mens „sonder God" en „vervreemd van God in die wereld."

ZUSAMMENFASSUNG.

Kap. 1.

Es handelt sich beim Problem des Ebenbildes Gottes um das Verhältnis des Menschen zu Gott, und deshalb ist das Problem so alt wie das Menschengeschlecht selbst. Es fragt sich nur wie dieses Verhältnis, diese Beziehung gedacht wird. Ist sie als eine Wesensbeziehung oder als eine sittlich-religiöse Beziehung gemeint? Wir unterscheiden (*a*) eine anthropologische, (*b*) eine pneumatische, (*c*) eine theologische Auffassung, je nachdem (*a*) der Mensch seinem Wesen nach als das Ebenbild Gottes betrachtet wird, (*b*) die geistlichen Gnadengaben im Urstande das Ebenbild sein sollen, (*c*) Christus oder das Wort Gottes für das Ebenbild gehalten wird. Unsere Voraussetzungen sind folgende: Das Problem des Ebenbildes Gottes ist unlöslich verbunden mit dem Problem der Offenbarung Gottes, Das Ebenbild Gottes ist nämlich dasjenige wodurch Gott offenbart wird; und dasjenige wodurch Gott offenbart wird, muss Ebenbild Gottes sein, weil durch dasselbe Gott gleichsam abgespiegelt und also uns bekannt gemacht wird. Für die typisch christliche Auffassung ist Gen. 1 : 26, 27 von grosser Bedeutung, hierbei ist immer zu bedenken dass Genesis als Teil des A.T. nur vom N.T. her verständlich ist; ebenso die Schöpfung „nach dem Ebenbilde Gottes" nur von der Neuschöpfung nach diesem Bilde in Christus her; ebenso die allgemeine Offenbarung nur von der besonderen Offenbarung in Christus her. Die Grundvoraussetzung ist aber der absolut-qualitative Wesensunterschied von Schöpfer und Geschöpf, Gott und Menschen, Ewigkeit und Zeit.

Kap. 2.

Bei der Exegese von Gen. 1 : 26, 27 soll man immer denken an die allgemeinsemitische Bedeutung des Begriffs „Ebenbild". Das Ebenbild hat Anteil am Wesen, ist Verkörperung, Vertretung des Abgebildeten, d.h. in unserem Falle, Gottes. „Ebenbild" ist Gen. 1. und sonstwo nicht als „Schattenbild" zu verstehen, sondern nach dem arabischen Stamme von dem das Wort abgeleitet ist, bedeutet es das „abgeschnittene"; als „Abgeschnittenes" ist das Ebenbild art- und wesensgleich mit demjenigen wovon es „abgeschnitten" ist. Das Ebenbild ist also nicht Abschattung oder höchstens Hinweisung (wie Hebr. 10 : 1 und

Kol. 2 : 14), sondern Wesensbild, d.h. Wirklichkeit. Das Ebenbild ist die Vertretung Gottes, seine Offenbarung an Menschen, der Mittler (wie man diesen auch näher denken will) der die Beziehung zwischen Gott und Menschen herstellt. Nicht der Mensch ist Gottes Ebenbild. Auch des Menschen Seele ist es nicht. Die Unsterblichkeit war auch im Urstande Gottes Gnadengabe und kein unverlierbares Eigentum des Menschen. Ein Bedeutungsunterschied zwischen „Ebenbild" und „Gleichnis" lässt sich nicht behaupten.

Im N.T. wird in den paulinischen Briefen und im Hebräerbrief vom Ebenbilde Gottes gehandelt. Röm. 1 : 23, 8 : 29, I Kor. 15 : 49 und II Kor. 3 : 18 hat „Ebenbild" eine andere Bedeutung als Gen. 1 : 26, 27; Ef. 3 : 24, Kol. 3 : 10, Jak. 3 : 9 wird an Gen. 1 angeknüpft, während Hebr. 1 : 3 und 10 : 1 das Wort dieselbe Bedeutung hat wie Gen. 1.; II Kor. 4 : 4, Kol. 1 : 15 und Hebr. 1 : 3 wird Christus das Ebenbild Gottes genannt. Auf die Frage die sich schon in der apokryphen und pseudepigrafischen Literatur findet, wer das Ebenbild Gottes sei, hat Paulus geantwortet: Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Die transcendente Gottesvorstellung Israëls hat die Folge dass man den Menschen nicht als das Ebenbild Gottes betrachten konnte; der Mensch ist nicht Gott wesensgleich und ihn offenbarend, sondern geschaffen „nach den Ebenbilde Gottes".

Kap. 3.

Die Kirchenväter haben unter dem Einfluss der griechischen Philosophie und deren immanenten Gottesvorstellung meistens eine anthropologische Auffassung vom Ebenbilde gehabt. Des Menschen von Natur unsterbliche Seele ist das Ebenbild Gottes. Zwischen Seele und Gott, oder zwischen menschlichem und göttlichem Geist besteht eine Wesensgleichheit. Augustin gibt schliesslich doch mehr als eine anthropologische Erklärung, weil er unter „Ebenbild" hauptsächlich versteht die übernatürlichen Gaben, welche der Mensch nicht als zu seiner Natur gehörig besitzt, sondern als Gnadengaben von Gott empfangen hat.

Kap. 4.

Die mittelalterliche Scholastik und Mystik sind durchweg von Augustin abgewichen, zugunsten der anthropologischen Auffassung. Wir finden jetzt einen Unterschied zwischen „Ebenbild" und „Gleichnis", je nachdem man an die natürlichen oder an die übernatürlichen Gaben denkt, so dass hier eigentlich zwei „Ebenbilder" sind. In der Kirche des Westens haben Thomas Aquinas und Bernhard von Clairvaux sich enge an Augustin angeschlossen; aber im allgemeinen war die griechisch-

heidnische Vorstellung herrschend und verdrängte sie die israëlitisch-biblische. Das Ebenbild Gottes wird gesehen als des Menschen natürlicher Besitz, und nicht als Gottes Gnadengabe.

Kap. 5.

Bei den Reformatoren ist die Lehre vom Menschen wieder geworden die Lehre vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Mystik hat für Luther in dieser Hinsicht viel bedeutet. Er hat sich besonders angeschlossen an die mystisch-biblische Seite Augustins, wobei zu bedenken ist dass Mystik bei ihm nur ist: die Mystik von Wort und Glaube. Anschliessend an Augustin gibt er eine pneumatische Auffassung vom Ebenbilde Gottes; d.h. nicht der Mensch, sondern der ganze Urstand mit der Urgerechtigkeit und Urglückseligkeit welcher Gottes Gabe war, ist das Ebenbild. Der Mensch war im Urstande nicht das Ebenbild, sondern er hat das Ebenbild Gottes getragen, und trägt nach dem Sündenfall das Ebenbild des Teufels.

Die Lehre Calvins ist eine ganz andere. Der Mensch ist nach ihm das Ebenbild Gottes, und zwar mit seiner Seele und seinen psychischen Vermögen. Später in der Institutio gibt er anschliessend an Augustin zu, dass die übernatürlichen Gaben auch Teil des Ebenbildes sind, aber er erklärt dass er doch besonders an die natürlichen Gaben denken will. Während also Luthers Anthropologie mehr die israëlitisch-biblische ist, bleibt Calvin sehr nach der griechischen Philosophie orientiert. Dies ist der bedenkliche Zug in der ganzen reformierten Theologie.

Bei Zwingli findet sich beides, die anthropologische und die pneumatische Erklärung. Zum Teil ist er in seinen Schriften nach Platon und Seneca orientiert und lehrt er dabei konsequent auch den griechischen Dualismus von Leib und Seele; zum Teil richtet er sich nach Augustin und der H. Schrift. Bei den drei genannten grossen Reformatoren lässt sich auch eine theologische Erklärung aufweisen. Dann wird in Uebereinstimmung mit Paulus und Hebr. Christus als das eigentliche (Wesens-) ebenbild Gottes gesehen. Aber daneben ist das Ebenbild auch immer noch der Mensch mit seinen geistigen Gaben. Wie sich diese beiden zueinander verhalten: Christus und der Mensch als Ebenbild Gottes, davon haben die Reformatoren keine befriedigende Erklärung gegeben.

Kap. 6.

Die reformierten Theologen haben nach der Reformation im allgemeinen an der anthropologischen Erklärung Calvins festgehalten und die lutherischen Theologen an der pneumatischen Erklärung Luthers.

Indessen haben einige die natürlichen Gaben nicht als zum Ebenbilde gehörend betrachtet, sondern unter Ebenbild nur verstanden die übernatürlichen Gaben: die ursprüngliche Gerechtigkeit, Heiligkeit, Unsterblichkeit, u.s.w.. Später kam die doppelte Erklärung auf von Ebenbild in weiterem und in engerem Sinne, d.h. in anthropologischem und in pneumatischen Sinne, wofür man sich mit einigem Rechte auf Calvin berufen konnte. Auch unter den lutherischen Theologen haben einige der anthropologischen Auffassung gehuldigt.

In der nachreformatorischen Theologie des 19. Jahrhunderts finden wir verschiedene Auffassungen je nachdem die Offenbarung und die Quelle oder Quellen der Erkenntnis Gottes gedacht werden. Die Vorstellung die man sich macht vom Ebenbilde Gottes ist mit der von der Offenbarung ja unlöslich verbunden. Es besteht ein prinzipieller Gegensatz zwischen Offenbarung oder Gotteserkenntnis als Wortoffenbarung einerseits und als Naturoffenbarung andererseits. Erstere ist die israëlitisch-biblische Vorstellung, letztere die griechisch-heidnische. Man kann (*a*) entweder versuchen zwischen diese beiden ein Kompromiss zustande zu bringen, indem man sie nebeneinander als Offenbarungsweisen anerkennt, oder (*b*) das Kompromiss verwerfend nur die Wortoffenbarung als Offenbarung gelten lassen, oder (*c*) das Kompromiss verwerfend nur von der Naturoffenbarung wissen wollen. In der Theologie des letzten Jahrhunderts hat die Orthodoxie, besonders die reformierte, das erste gewählt und ein Kompromiss verteidigt; die neureformatorische Theologie hat das zweite getan und die freisinnige Theologie das dritte. Diese Unterschiede finden wir in der Theologie des letzten Jahrhunderts zurück in ihrer Anthropologie, d.h. in ihrer Lehre vom Ebenbilde Gottes.

Schleiermacher, Ritschl und der Holländer Scholten lehren konsequent anthropologisch. In der Weise des griechischen Idealismus wird eine Kontinuität zwischen Gott und Menschen angenommen, welche es möglich macht dass der Mensch Gott offenbaren kann indem er als Ebenbild Gottes Wesen abspiegelt. Die Holländer Daubanton, Bavinck und Kuyper und der Schotte James Orr haben als reformierte Theologen ein Kompromiss versucht in ihrer Lehre von der Offenbarung und dementsprechend eine doppelte Erklärung vom Ebenbilde Gottes gegeben. Soweit hier die anthropologische Erklärung in Geltung gelassen wird, und also eine verkappte Wesenskontinuität von Gott und Menschen nicht zu leugnen ist, kann man eigentlich keinen wesentlichen Unterschied zwischen den freisinnigen und diesen reformierten Theologen anweisen. Auch sie haben, in ihrer Weise, den Kampf der idealistischen Philosophie gegen den Naturalismus ihrer Zeit gekämpft.

Die neureformatorische Theologie hat das Kompromiss verworfen,

und ebenso wie die Reformation, nur die Wortoffenbarung gewählt. Man versucht hier die Reformation als Ganzes zu betrachten, und zum gemeinsamen prinzipiellen Ausgangspunkt aller Reformatoren zurückzugehen. Hier finden wir Kohlbrügge, Wichelhaus und Böhl. Sie sind indessen mehr lutherisch als Calvinistisch in ihrer Anthropologie, und geben nur die pneumatische Erklärung des Ebenbildes. Hier ist aber noch eine Nuance, indem nicht sosehr die geistlichen Gaben als die Glückseligkeitssphäre, die Sphäre der Relation und Gemeinschaft mit Gott, gemeint ist. Sie haben, obgleich es auf ihrem Wege gelegen hätte, nicht Christus oder das Wort Gottes für das einzige Ebenbild gehalten; sie haben „Ebenbild" und „Offenbarung" nicht verbunden, und Ebenbild als „Schattenbild" und nicht als „Wesensbild" aufgefasst.

In derselben Richtung geht die dialektische Theologie. Ein prinzipieller Unterschied zwischen Barth und Brunner lässt sich indessen aufweisen. Barth will sich bei Luther anschliessen, aber besonders die eschatologische Bedeutung benachdrucken. Brunner gibt eigentlich eine anthropologische Erklärung, wie Calvin, obgleich er wie uns scheint dadurch in Widerspruch gerät mit seiner ganzen Theologie. So ist auch seine Annahme einer allgemeinen oder natürlichen Offenbarung im Widerspruch mit seiner Lehre dass der Mittler das einzige und ewige Wort Gottes ist.

Kap. 7.

Das Problem des Ebenbildes Gottes ist nach unserer Auffassung das Problem der Offenbarung Gottes. Dasjenige was Gott offenbart und wodurch er sich dem Menschen offenbart und bekannt macht, ist das Ebenbild Gottes. Aber Ebenbild ist nur als Wesensbild zu verstehen, d.h. als das Gott Wesensgleiche, das Vertreter und Inkarnation Gottes sein kann. Nur hierin offenbart Gott sich. Er offenbart sich nur in seinem lebendigen und lebendigmachenden Worte, dem Worte, das in Christus Fleisch geworden ist. Es gibt nur eine einzige Offenbarungsform, und nur eine einzige Quelle der Erkenntnis Gottes, und das ist Gottes Wortoffenbarung. Dagegen ist natürliche Offenbarung und natürliche Gotteserkenntnis eine Fiktion der heidnisch-idealistischen Philosophie. Die verschwommene Gotteserkenntnis und Wahrheit bei den Heiden ist verstümmelte und vermischte Tradition oder Gerücht von Gottes Wortoffenbarung. Von allgemeiner Offenbarung könnte man nur reden als von Wortoffenbarung vor dem Sündenfall; und anschliessend von besonderer Offenbarung als von der Wortoffenbarung in Christus. Erstgenannte ist durch den Sündenfall verloren gegangen und wird durch Gottes Gnade in der zweiten wiederhergestellt. Die objektive Offenbarung ist die Offenbarung Gottes in seinem Wort,

die subiektive Offenbarung die Offenbarung Gottes im Geiste; letztere hat erstere zur Voraussetzung.

Aber auch das Zeugnis der Propheten und Apostel vom Worte Gottes in Christus ist Wort Gottes, und so auch das Schriftwort, als geschriebenes Zeugnis von diesem Wort. In diesen zwei zuletzt genannten Gestalten ist das Wort in abgeleitetem Sinne Wort Gottes, und nicht ohne weiteres mit dem Wort Gottes in erstgenanntem Sinne zu identifizieren. Weil nun das Wort Gottes das Ebenbild Gottes ist, sind Propheten- und Apostelzeugnis und Schriftwort soweit sie Wort Gottes genannt werden dürfen, auch Ebenbild Gottes. Das Problem des Ebenbildes Gottes ist also ein rein theologisches Problem und soll wohl unterschieden werden vom anthropologischen Problem der Schöpfung „nach dem Ebenbilde Gottes", d.h. anthropologisch in biblisch-reformatorischem Sinne.

Dass der Mensch geschaffen ist „Nach dem Ebenbilde Gottes" bedeutet, dass er nach Gott hin geschaffen ist, hineingestellt in eine Wort- und Offenbarungsbeziehung zu Gott. Diese Schöpfung bedeutet nicht, dass der Mensch nach seinem Wesen allerlei psycho-physische Vermögen hat, sondern dass er in einer sittlich-religiösen Beziehung zu Gott steht, weil Gott ihn anredet und sich ihm in seinem Wort offenbart. Dies alles ist nur Gnade, sowohl bei der Offenbarung in der ursprunglichen Schöpfung als bei der Offenbarung in der Neuschöpfung durch Christus. Die Gerechtigkeit, Heiligkeit, Unsterblichkeit gehörten nicht zum geschaffenen Wesen des Urmenschen, sondern waren die Folgen dieser ersten Schöpfungsmässigen Offenbarung, welche zwar nicht von der Schöpfung abgelöst werden kann, aber doch über diese Schöpfung hinausgeht. Dass der Mensch ein geistiges Wesen ist mit allerlei psycho-physischen Vermögen, ist nur Voraussetzung dieser Offenbarung. Aber dass der Mensch eine sittlich-religiöse Person war, eine Person die verantwortlich und antwortend Gott gegenüber stand; dass er heilig, vollkommen und unsterblich war, das war alles Gottes Gnadengabe, und Folge von Gottes Anrede an ihn, Folge also von Gottes Wortoffenbarung und des Geschaffen-seins nach dem Ebenbilde Gottes.

PERSONE- EN SAKE-REGISTER

STELLINGS.

I

Om צֶלֶם in Gens. 1 : 26, 27 as „skaduwbeeld" te vertaal is in stryd met die algemeen semietiese gebruik van die woord en daarom nie te verdeding nie.

II

Naar die inhoud beoordeel staan die twee volsinne: „die mens is geskape naar die beeld van God" en „die mens is die beeld van God", lynreg teenoor mekaar, as 'n israëlieties-bybelse geloofsuitspraak teenoor die filosofiese oordeel van die heidense filosofie.

III

Die bekende gereformeerde onderskeiding van beeld in ruimere en beeld in engere sin is 'n kompromie tussen israëlieties-bybelse en grieks-heidense antropologiese beskouings en bring, net soos die roomse onderskeiding tussen „beeld" en „gelykenis", tweërlei beeld mee.

IV

In Rom. 1 : 18—23 word geen algemene openbaring in die sin van openbaring van God in die natuur geleer nie, veeleer die teenoorgestelde daarvan naamlik openbaring van God in sy Woord.

V

Dat „doorn in die vlees" by Paulus (II Kor. 12 : 7) fiesies verklaar moet word, is nie in ooreenstemming nie met die gewone gebruik van die term „vlees" in die paulieniese literatuur.

VI

Dat Paulus die brief aan die Galate te Korinthe geskryf het teen

die end van die jaar 52 n. Chr. aan die bekende eersteling-gemeentes van Paulus in Suid Galasië, pas beter by die gegewens as enige ander verklaring.

VII

In die verlede was dit die fout gewees van die sending in Suid Afrika om, wat die lewenswandel van die inboorlinge betref, te min „akkomodasie" of aanpassing toe te staan.

VIII

Om die „kerklike verkondiging van Gods Woord" as 'n derde gestalte van die Woord van God te sien, is onhoudbaar en bring mee die onfeilbaarheid en absolute gesag van die kerk, (Barth: Dogmatik I).

IX

Die waarheidselemente by die heidense religies is geen bewys nie van 'n natuurlike godskennis, wat aan elke mens onuitroeibaar eie sou wees, maar spore van verminkte en vermengde tradiesie of oorkonde van die woordopenbaring van God.

X

Die ontstaan van die Nederduits Gereformeerde Kerk van die Kaap in 1842 is nie maar net as 'n historiese kwessie te sien nie; daarvan getuig die teenwoordige toestande in die kaapse kerk.

XI

Die gewete is nie op te vat nie as 'n oorblyfsel van die beeld van God in die mens.

XII

Die religieuse gewete as bewuste betrokkenheid op die wil van God, is in laaste instansie alleen saak van die gelowige, hy wat staan in die woordrelasie met God; en dus geen religieuse kategorie apriori nie, wat aan elke mens eie sou wees.

XIII

Die voorsienigheid en onderhouding van God is nie as 'n voortgaande skepping op te vat nie.

XIV

Die saad van die religie kan alleen die sprekende Woord van God wees.

XV

Dit is hoogsnoodsaaklik dat in Pretoria, Potchefstroom en Stellenbosch beter voorsiening gemaak word om in die teologie te promoveer.